

Atsumoris Tod und die Lotusmetapher im Dialog zwischen Naozane und Tsunemori

Zur Mentalität der Entzweiung und des Absoluten in der Pädagogik des 17. Jahrhunderts

Markus Rüttermann, Kyoto

1. Einleitung: Der Andere und die Entzweiung

Der japanische Sinnspruch, „in Gebrüdern keine der Andere auf“,¹ spiegelt die lebensgeschichtlich frühe Erfahrung von Subjektivität und Alterität. Facetten dieser inneren Wahrnehmung sind in der jüngeren Philosophie mit Emmanuel Lévinas und J. Paul G. Ricœur prominent verknüpft. Der Diskurs um das Andere ist in das Denken um die Nichtbegründbarkeit des Selbst eingebracht und auf den Begriff negativer Identität hinausgeführt worden. Unter anderem werden schließlich in und mit der Philosophie Charles Taylors Versuche unternommen, den phänomenologischen Ansatz und die Kulturtheorie zusammenzuführen.² Es ist auch bemerkenswert, daß in diesem Kontext Identität und praktische Philosophie in eine Ethik der Negativität integriert werden. Wir meinen, eine Spielart interkultureller Hermeneutik ist bereits am historischen Beispiel des Hayashi Razan, der gewissermaßen dem Zhū Xī zuhört, analysiert worden. In dipolarer Struktur wird hier eine Identitätssuche am Thema der „Einheit der Erfahrung“ als einer besonderen Geistvorstellung entwickelt.³

1 *kyōdai [wa] tanin no hajimari* 兄弟他人のはじまり; *Ukiyoburo* 1957 (NKBT, Bd. 63), Abschn. 2, ge: 127; DONATH-WIEGAND 1963, 13. Szene: 224 („Brüder sind nur die Vorstufe zu Fremden“). Laut *Nihon kokugo daijiten* s.v. *kyōdai* 兄弟 auch *kyōdai wa tanin no hajime* 兄弟は他人の始め (Beleg im *Okitsu shiranami* 沖津白浪, Abschn. 5.1).

2 Vgl. THOMAS 2006: 88–97.

3 KRAFT 1986: insbes. 112, 148ff. Derzufolge unter anderem Prinzip und Materie nicht mehr vor dem Geist rangieren („Vorrangigkeit vs. Zweitrangigkeit“); der Geist nicht mehr, um infinit zu sein, kosmisch sein muß, sondern sich als ein individuelles Kontinuum mit fernsten Ahnengeistern denken läßt („Kontinuität vs. Diskontinuität“); der Weg dieser Geistigkeit nicht mehr seinem Wesen nach allgemein humanistisch ist, sondern partikular-ethnischer Ausdruck („Provinz vs. Ökumene“).

Das “wirkungsgeschichtliche Bewußtsein” in derartigen Gesprächen mit dem Du erscheint, so sagt es uns eine Stimme andernorts,⁴ als wörtliches “Zueinandergehören”, doch Sinnkontinuum in diesem Verständnis heiße nicht *Hörigkeit*. Wer mit sich in ein innerweltliches Gespräch eintritt, wird gewiß nicht dabei stehen bleiben, dem Anderen verstehend zu begegnen, sondern um desjenigen Abstands wegen das Fragen fortsetzen, den er selbst zur Welt hin unablässig gewinnen will.⁵ Es wurde auch gesagt, es sei dies der Weg dahin, “das Andere bei sich selbst, für sich selbst zu entdecken”.⁶ Diese Erfahrung wird idealiter in Diskursen unter Wissenschaftlern dauerhaft wiederholt und – wenn nicht im flüchtigen Streitgespräch, so im Briefwechsel oder in Repliken exlaborierterer Art – sublimiert; bis dahin, eine Aufhebung im Absoluten ironisch herbeizusehnen.⁷

Im Kontext der Perspektiven Subjektivität und Alterität ist namentlich die Entzweiung und damit eine gewisse Auflösung erfahrenen oder erfahrbaren Gemeinseins⁸ ein altverbürgtes Thema. In allen Gesellschaften erzählt der Mensch sich davon und handelt dabei vorzugsweise von Eltern-Kind- und Geschwisterbeziehungen, deren Sinnhaftigkeit auf weitere Relationen unter Menschen hin assoziiert werden. Die *Oresteia* etwa reflektiert rhythmisch, metrisch, dramatisierend das Schicksal generationenübergreifender Fernwirkungen, welche die Gattenmörderin und den vaterländischen Muttermörder einholen. Auch die Entzweiungsthemen in *Oedipus – Die Perser – Sieben gegen Theben* stehen in Aischylos’ Werk für die von Dämonen bezeugten Morde und Niedergänge, etwa des Labdakidengeschlechts. Eteokles verteidigt die von Polyneikes bestürmte Stadt, beide bewerfen sich und töten sich mit ihren Speeren. “Im Tode sind sie beide gleich geworden”, sagt der

4 GADAMER 1986: insbes. 366ff.

5 Soweit die bescheidene Erwartung in *Wahrheit und Methode*; GADAMER 1986.

6 So sagt es in *Ent-Zweiung. Wissenschaftliches Denken in Japan zwischen Tradition und Moderne* RICHTER 1994: 17.

7 William James, berichtet Hans Jonas aus einer Charakterskizze von Ralph Barton Perry (*The Thought and Character of William James* 1935), hat im September 1900 brieflich an Josiah Royce über Widersprüche in dessen Denksystem hingewiesen. Der Adressat hat seinen Gewinn aus James’ Denken bekundet, Differenzen in der Beschreibung von Wahrheit aber aufrecht erhalten. James selbst sah die Differenz in der Beschreibung des “Absoluten” mit der bezeichnenden Einlassung, dieses sei “not a thing for two gentlemen to be parted by”. Diese “aufhebende” Feststellung ist übrigens auf dem Hintergrund formuliert, daß beide nachgerade – wir dürfen ergänzen: wie Lichtenberg, Leibniz und eigentlich alle anderen Denker – in Briefwechseln gedacht haben; JONAS 2017: 101. Diese Denk- und Sprechweise wird n.m.E. in der Dogmatismuskritik bei ALBERT 1973 beispielhaft.

8 Hier schließt sich gewiß auch der Blick auf das Thema der Freundschaft an, das Platon frühzeitig im Dialogstil durchgespielt hat; siehe hierzu BORDT 1998.

Übersetzer Oskar Werner, „und der Dichter findet für den Ausgang [...] seiner Trilogie die versöhnliche Wendung, daß beide Brüder in Vaterlandserde neben dem Vater bestattet werden“.⁹ Der archetypische Streit zwischen Kain und Abel wird ausgetragen vor ökonomischen Hintergründen differenzierter Wirtschafts- und Lebensstile, die zumindest ihrer Tendenz nach geschieden werden können in Feldfruchtanbauern und Hirten. Er wurzelt in Bedürfniskonflikten (Interessen) um Ressourcen, die den Kontrahenten Neid und schließlich Gewalt und Vernichtung eingetragen haben; Entwicklungen, die für menschliches Handeln bis heute wesentlich scheinen.¹⁰ Ein komparatistischer Verfolg in den Geschichten des *Alexander*-, des *Nibelungenliedes* oder des *Simplicissimus* würde Angebote zur Katharsis und ihrer geistesgeschichtlichen Hintergründe sowie Etappen ihrer sozialen Verbreitung offenlegen. Man denke nur an Rüdegêrs „leste gâbe“, die Schildreicherung gegen Hagen, die einen Ausweg aus der Spannung zwischen einem Kommen „in friwentliche“ und schicksalhafter „unsaelde“ sucht.¹¹

Wie die altorientalischen und -griechischen, die hebräischen und arabischen Muster den Europäern und ihren Sprachen dienten, so der japanischen Entwicklung die frühen Berichte chinesischer Historiographen, die vielfach literarisch aufgegriffen wurden; über Xǐ 喜 beispielsweise, der, um das Königreich zu retten, seinen Sohn Dān 丹 töten und dem aufstrebenden mächtigen Potentaten von Qín 秦 zusenden ließ (*Shiji* 史記).¹² Kriege um staatliche Sezession und Fusion vom fünften Jahrhundert bis in das dritte Jahrhundert vor unserer Zeit warfen die klassischen Motive dieser Art aus, deren Popularisierung sich in einer weitreichenden medialen Reproduktion, darunter in Jugendbildungsschriften der Song-Zeit, abzeichnet und die japani-

9 AISCHYLOS 1966, Kommentar: 330 (v. 1002ff): Nach einer Kränkung verflucht Oidipus seine Söhne zur Teilung des Reiches. Diese entzweien sich denn auch, doch nicht endgültig: 172 (v. 933–40): „Aus gleichem Schoß, Brüder, gleich im Unglückslos, Streich um Streich, nicht liebreich. Ließen sie, rasend im Haß enden im Tod die Zwietracht. Vorbei ihr Haß. In blutger Erde ist beider Leben nun gemischt; ganz sind sie eines Blutes.“

10 REICHHOLF 2004: 123.

11 Eine Hoffnung, die der Herausgeber Helmut DE BOOR „bejahende Schicksalsüberwindung“ genannt hat. Rüdegêr auf Hagens Innehaltegebot: „Vil gerne ich dir waere guot mit minem schilde“; *Das Nibelungenlied* 1961: 343–45, insbes. 344; unsaelde: 362 (v. 2193–2202; 2321); i.e. St. Galler *Der Nibelungen Not*. Vgl. Schwertgabe und den gegenseitigen Tod Rüdegêrs und Gernots; ebd.: 268, 342, 348 (v. 1696, 2183, 2221).

12 An unseren Briefen wird das Beispiel aufgewiesen; Ursprungsbericht im *Shiji* (Fasz. 34, „Shijia“ 世家 4, „Yān Zhàogōng“ 燕召公. *Shiji* 1989 (SBBY, Bd. 15): 532b, Z.1.

sche Gesellschaft spätestens gegen Ende des 16. Jahrhunderts erreicht hat.¹³ Im Bildungsbezirk zwischen den Rezipienten und den Zuhörern des *Heike* waren die klassischen Muster geläufig; nacherzählt und nacherlebt im Zitat, im offenen Vergleich und in Akkulturation. Die Stränge des *Heike monogatari* und ihrer Rezeption in Dramengattungen, in der bildenden Kunst und in Schreibübungsheften – ihrerseits rekurrierend auf binnenländische Erfahrungen des 12. bis 16. Jahrhunderts – variieren nicht zuletzt den Topos der Entzweiung. Der aus diesem Kontext gewonnene Fall des jungen Taira no Atsumori 平敦盛 (1169–84),¹⁴ den wir im folgenden näher untersuchen, entfaltet das Motiv am Begriff “Karma aus Widrigkeit”. Dieser meint die Umkehrung negativer Handlungen in einem dilemmatischen Lebensverlauf. Die metaphysisch längst vorformulierte Menschheitshoffnung der Episode wird in einem Wechsel – von der Erzählprosa auf das Zitat eines epistolaren Dialogs zwischen dem geläuterten Töter und dem Vater des Gefallenen – wiederholt und fängt im Bild des “einen Lotus” die Aussicht auf Trost auf. Wir beobachten, wie der Begriff des Absoluten mentalisiert worden ist, Gemeingut breiter Zuhörer- und Leserschaften wurde und als eine praktisch-philosophische Idee über neuzeitliche Didaktik – in Form gehefteter und vielfach auch schon gedruckter Abschreibvorlagen – auf japanische Jugendliche ausstrahlte,¹⁵ ehe bald das Puppentheater, später Film, Schlager, Manga und andere sich der Szene am Gestade von Suma 須磨 annahmen.

2. Kriegstod und dilemmatische Entscheidung

“Das Ende des Atsumori”, das weitverbreitete *Heike*-Rezitationsstück der *Ichikata* 一方系-Genealogie¹⁶, die wir im folgenden den I-Strang nennen,

13 Das Spektrum verläuft z.B. im Falle des bemerkten Prinzen Dān 丹 von Yān 燕 ausgehend vom *Shiji* 史記 über das *Sānqínjì* 三秦記, *Tàipíng Yùlǎn* 太平御覽, *Yān Dānzǐ* 燕丹子 schließlich bis zum *Shibā shilüè* 十八史略. Siehe SUZUKI 1996; TAKEUCHI 2008.

14 Eine Rezeptionsgeschichte des Atsumori-Themas in Dramen entwirft SAYA 2002.

15 Mentalitätsgeschichtliche Aspekte vormoderner Schreibbildung für jugendliche Schüler und Schülerinnen behandeln meine Miszellen R. 2013b und 2015. Eine Näherung an die Thematik dieses Artikels unternahm am Beispiel des (Halb)brüderzwistes zwischen Yoshitsune und Yoritomo: R. 2013a. Hierzu s.a. WAKAMORI 1966.

16 Diese zeichnen 12 Faszikel und ein beschließendes Faszikel, das sogen. *abhiṣeka*-Stück, *kanjō no maki* 灌頂卷, aus. Siehe die *Ryū[koku] Dai[gaku]*-Abschrift (*Ryūdaibon* 龍大本); Kommentar in *Heike monogatari (jō)* 1959 (NKBT, Bd. 32). Wir referieren “Atsumori no saigo” 敦盛最期, *Heike monogatari (ge)* 1960 (NKBT, Bd. 33): 219–22. Es ist dies die zunächst auf den Tendai-Mönch Kakuichi 覚一 hergeleitete Hieizan-Genealogie.

zeichnet den gewaltigen, historiographisch verbürgten¹⁷ Kumagae Jirō Naozane 熊谷次郎直実 (ca. 1141–1208) als einen Mann innerweltlicher Neigung zu seinem Gegner.¹⁸ Als er das fortrudernde Feindesschiff zum fairen Kampf zurückruft, kehrt sich tatsächlich sein Kontrahent in prächtigem Staat an den Strand. Naozane “vermag nicht” (*oboezu* おぼえず), dem jugendlichen Schopf, den der heftig gelüftete Helm freigibt, einen Streich zu versetzen. Er, den eignen Sohn erinnernd, kann seinem Handwerk keine kriegsentscheidende Gewichtigkeit mehr beimessen und wird von Ahnungen um die Stimmung des Vaters ergriffen. Er will dem Jüngling tatsächlich das Leben lassen (*tasuketatematsurabaya* たすけたてまつらばや). Jedoch wird durch das “Wolken und Dunst gleichende” (*unka no gotoku* 雲霞の如く) Erscheinen seiner fünfzig Parteigänger diese Absicht durchkreuzt. Der erwünschte Tod Atsumoris gilt dem Heros wie den Erzählern mit diesem Moment als besiegelt. Dieses als Herzeleid apostrophierte Empfinden (*kokorogurushū koso omou ni* 心ぐるしうこそおもふに) kontrastiert die drohenden Mörderhände empathielos gezeichneter Fremder (*hitode* 人手). Der Rivale, der dem Gefallenen und seinen Angehörigen postmortale “Nahrung aus Pietät” (*kōyō* 孝養) verspricht, erhält von seinem Opfer prompt Pardon für den erheischten Frevel, und auf solche Weise geht er “des Zugeneigten verlustig” (*ito oshiku* いとおしく).¹⁹ Der Rezipientenblick in das Innenleben des Täters besingt redundant dessen Benommenheit (*me mo kure* めもくれ, *kokoro mo kiehatete* 心もきえはてて, *fukaku* 不覚). Dem imaginären Beobachter ist dies gestisch auffällig. Mehrfach weint der Protagonist auf (*nakunaku* 泣々, *samezame to zo nakiitaru* ざめゞとぞ泣ゐたる) und “wirft den Ärmel vor sein Gesicht” (*sode o kao ni oshiatete* 袖をかほにおしあてて). Als habe er den Ärmel wieder von den Augen genommen, breitet sich nun erneut vor dem Zuhörer der Ornat des Toten aus. Rüstung und Weste sollen das Haupt bergen, das Naozane mitnehmen wird; daneben liegt der Brokatbeutel mit der namhaften Flöte (*fue* 笛)²⁰ als ein in dieser Welt

logie, aus der insbesondere das *Rufubon* 流布本 – ein 1615–23 redigierter Druck mit teilweise illustrierten, textlich ziemlich konsistenten Auflagen – schöpft.

17 *Azuma kagami (zenpen)* 1964 (SZKT, Bd. 32), Fasz. 19: 643. Naozane sei am 14. T. des 9. M.s am Fuße der Bergkette zu Higashiyama i. J. Shōgen 承元 2 = 1208 verstorben. Daran, daß Kumagae in frommer Zurückgezogenheit das *nenbutsu* vollen Herzens gebetet und die Hinübergeburts ersehnt habe, kolportiert der anonyme Chronist zeitgenössische Skepsis. Andere Quellen datieren den Tod auf 1207. Zu weiteren Einträgen s.u.

18 Zum *heikyoku* “Atsumori” 敦盛 siehe REESE 2000: 162ff.

19 *Heike monogatari (ge)* 1960 (NKBT, Bd. 33): 221; Naozane tötet demnach, ohne dies zu wollen, Atsumori nach dilemmatischer Entscheidung.

20 Der Name lautet, das sagt der Schlußpassus, auf *Saeda* 小枝 (“Kleiner Zweig”).

rarer Ausweis eines Kriegers von “sensitiv-sublimem” (*yasashi* やさし) Sinn. Trotz tiefer, zu Lebzeiten “unerklärt” gebliebener Zuneigung (*ku-chioshi* 口惜) muß Naozane den Knaben aus dem Leben jagen. Aus widriger Empfindung “erbarmungsloser” Anteilnahme (*nasake nō mo* なさけなうも) schauen seine Augen das standesgemäße Schicksal.

Kurz leuchtet in nur einem Satz Naozanes Audienz vor dem General Yoshitsune 義経 auf,²¹ der eine – hier nun ob Kumagaes Gebaren – andächtige Schar Tränen verschüttender Beobachter beiwohnt (*miru hito namida nagasazu to iu koto nashi* みる人涙ながさずといふ事なし). Das Trauern und Heulen der Helden selbst wie der zeitgenössischen mächtigen und machtlosen Zuschauer, ja, die eingerechnete Rührung der Zuhörer des Rezitationsstücks werden allesamt eingestimmt auf das fazitäre Thema: die Wiedererweckung eines alten, “eentlichen” Wunsches des Protagonisten: die längst ersonnene “Aufrichtung seines Herzens nun erst recht einzulösen” (*sore yori shite koso [...] hosshin no omoi wa susumikere* それよりしてこそ [...] 発心のおもひはすゝみけれ). Wem die Flöte (im *Enkeibon* eine Oboe, *hi-chiriki* 箏篳), das Vermächtnis des Tennō an den Großvater Tadamori 忠盛, nicht lediglich als ein instrumentales Sinnbild läuternder und reinigender, beseligender Handlung ersten Grades erscheint oder als das Pendant zur Zither und ähnlichen Instrumenten in den Berichten um Potentaten wie den obenerwähnten Souverän von Qín,²² der muß sie doch mindestens als Symbol eines quasi textidentisch²³ auf Bó Jūyì 白居易 (772–846)²⁴ und mit

21 Welcher hier Kurō heißt und zeitgemäß als einer der “[Später geborenen Filii aus der] Amtsstube des Richters” bezeichnet wird (K. *onzōshi* 九郎御曹司).

22 *Shiji* 史記 (SBBY, Bd. 15): 861ff, insbes. 862 (“Lian Pō Lin Xiāngrú lièzhuàn” 廉頗藺相如列傳). Nach Angriff auf Zhào 趙, der für dieses verlustreich war, konnte der Souverän von Qín den König des Nachbarstaates und dessen Berater zu einem Bankett zwingen, dem “Treffen von Miānchí” 渾池之會. Auf das herabwürdigende Diktat an den König von Zhào, vor dem Mächtigeren die Zither (*sè* 瑟) zu spielen (für welche Übung ihm guter Ruf voraussetzte) und dieses auch prompt die Schreiber protokollieren zu lassen, erdreistete sich Minister Lin Xiāngrú 藺相如, den Souverän von Qín unter provokanten Drohungen – zum Vergnügen der eignen, ihrerseits eifrigen Skriptoren – ein wenn auch nur einmaliges Anschlagen der Tontrommel (*pénfōu* 盆缶, gedackte Keramikschale, ein Schlaginstrument) abzutrotzen, eine Handlung, die als Sinnbild mentaler Gegenwehr der Schwächeren gegen die Macht der Stärkeren tradiert wird.

23 Und, so der ursprüngliche Wortlaut im Konvolut aus dem Refugium in Xiāngshān, eben auch als karmischer Nexus des samsārischen Dharma. Teil des *Bóshì wénjí* (j. *Hakushi monjū*) 白氏文集; *Kōzanji Hakushi rakuchū shūki* 香山寺白氏洛中集記: *kuāngyán qǐyǔ zhī guò wéi zhuǎn jiāng lái shì zhàn fochéng zhī yīn zhuǎn fālún zhī yuán* 狂言綺語之過爲轉將來世々讚佛乘之因轉法輪之緣. “All the errors of my wild words and fanciful phrases – In the world to come, turn into a cause for praising the Buddha vehicle, And a factor for turning the wheel of the Dharma.” So übers. BUSHELLE 2015: 121, vgl. Anm. 184. Phrase wurde vermutlich über das *Wakan rōishū* 和漢朗詠集 tradiert. In

ihm in das buddhistisch-daoistische Amalgam zurückgehenden, spruchreifen Lebensprinzips (*kotowari* ことわり) erkennen: daß nämlich die “ab- wie verführende Rede und verwebtschöne Gegenrede” (*kyōgen kigyo* 狂言綺語) stellvertretend für jede musisch verspielte und gezielte Trughandlung dialektisch auch als eine Ursache für die Umkehrung – das heißt hier die Preisung der *yāna*, der buddhistischen Gefährte (*sanbutsujō no in* 讃仏乗の因) und damit der Errettung – aufgefaßt werden könne. Diesen predigtgleichen Tenor²⁵ teilt der heute meistgelesene I-Strang mit dem *Yasaka* 八坂-Strang (Y-Strang) der Rezitationstexte.²⁶ In den alten Varianten des Letzteren wird die Kumagae-Episode indessen um einen Briefwechsel erweitert, dessen Tradition im Detail nicht geklärt ist, jedoch unverkennbar Parallelen, Affinitäten und Variation zu den sogenannten Lektüre-Strängen (*yomihon* 読本) aufweist. Dieses erhellen schon flüchtige Blicke in die Varianten des *Genpei seisuiki* 源平盛衰記 oder des *Enkeibon* 延慶本.²⁷

Es setzt sich der Dialog, der den Gesang über “Eintal” (Ichinotani 一の谷) beschließt, zusammen aus einem Sendschreiben, das dem Leichnam beiliegt, und einer Antwort des trauernden Vaters Taira no Tsunemori 平経盛 (1124–85).²⁸ Der Wortwechsel ereignet sich also – jedenfalls in den zi-

bezug auf *kuángyán qǐyǔ* referiert BUSHELLE aus MISUMI 1995: “the phrase *kuángyán* first appears in the *Zhuāngzǐ* in the chapter entitled ‘Knowledge Traveled North’ and [...] the second half, *qǐyǔ*, figures prominently in Buddhist sources influential during Bai’s time, such as the *Sutra of Brahmā’s Net*, which cites fanciful phrases as the seventh of ten forms of bad karma”.

24 Auch Bái. Zu diesem siehe WALEY 1949; WATSON 1971.

25 Siehe SCHNEIDER 1968, insbes. 68f; SCHNEIDER 2000: 23 u. 30, Anm. 20. Hier Verweis auf Forschungsarbeiten und Interpretation unter dem Aspekt der Glaubenserweckung (*hosshin* 発心) und der Epenrezeption als predigtgleiches Parabelstück; vgl. THORNTON 1999. S. zum buddhistischen Gehalt in einem Amalgam aus religiösen Ideen und Praktiken QUENZER 2000: 44.

26 Vgl. etwa mit “[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani”, *Heike monogatari (ge)* 1981 (*Shinchō Nihon koten shūsei*): 100–17.

27 *Genpei seisuiki* 1910, Fasz. 38: 942–45, Briefwechsel: 943f (Var. *Naikaku Bunko zō Keichō kokatsujibon* 内閣文庫蔵慶長古活字本), deren Briefdialog wir “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 Var. [B] nennen. *Enkeibon Heike monogatari* 1964, Nr. 5.25, Brieftexte: 148–51 (sogen. *Koten Kenkyūkai kan einbon* 古典研究会刊影印本, eine Var. aus dem *Daitōkyū Kinen Bunko* 大東急記念文庫), deren Briefdialog wir “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [C] nennen.

28 “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” [A] 1981: Das ist hier “Kumagae chōjō” 熊谷謀状 und “Tsunemori henjō” 経盛返謀; in: “[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani”, *Heike monogatari (ge)* (*Shinchō Nihon koten shūsei*): 100–17, 113–17.

tierten 120 Rezitationsstücken²⁹ – noch ganz im Lichte des Kunstgriffs im bemerkten *Heike*-Passus, das heißt im Kontext der Errettungsidee, welche die gezierte Trughandlung dialektisch als eine Ursache für ihre Umkehrung in Kumagae aufschließt. Dieser finale Gedanke, den wir im weitesten Sinne auch als eine Traumatherapie, als Entwicklungsroman, als Lebensorientierung lesen können, leitet unseren Blick durch die Überlieferungslandschaft an die variierende Narration der *Kōwakamai* vorbei,³⁰ vorbei auch an weiteren dramatischen, „brieflosen“ Nacherzählungen (*Nō*)³¹ und nur entfernt anknüpfender „Fortsetzungsprosa“ (*Otogizōshi*)³² hinüber zu den biographischen Skizzen über den Stifter Hōnen und dessen Werke („Illustrierte Berichte über die Handlungen des Hohenmenschen Hōnen“, *Hōnen Shōnin gyōjō ezu* 法然上人行状絵図). In dieser Erbauungsschrift wird als einer der prominenten Schüler unser Berserker aus dem Osten aufgenommen.³³

Die introspektive Welt und die direkte Rede der Handelnden, Zitate aus unterschiedlichen japanisch-, teilweise ursprünglich chinesischsprachigen oder indischen Schriftquellen, schließlich die einklammernde Narration eines anonymen Beobachters und vereinzelte Bebilderung bestimmen den medial komplexen Aufbau der Biographie.³⁴ Beispielsweise lassen sich un-

29 Das *Genpei seisuiki* greift in den Faszikeln 20 und 48, nicht aber in unserem Kontext auf das geflügelte *kyōgen kigo* zurück.

30 „Atsumori“ [1] 1979 in: *Tenri Toshokan zenpon sōsho. Washo no bu*, Bd. 47 (*Mai no hon. Bunrokubon, jō*): 134–63 [dat. Bunroku 2, i.e. 1593]. Auch „Atsumori“ [2] 1974, in: *Kōwaka bukyokushū*, Bd. 2 (*honbun* 本文) [Quellentexte gedr.]: 203–18; „Atsumori“ [3] 1978, in: *Kōwaka bukyokushū*, Bd. 2: 31–55. Die Briefpaare konsultieren wir im Anhang; „Naozane okurijō“ und „Tsunemori henjō“ Var. [1]–[3]. Zu den Rekonstruktionsversuchen und Aufführungsformen des „Tanzgesangs“ unter Einschluß der Briefpassagen (Tempi, Rhythmen, Chor vs. Solo, Instrumentalbegleitung) im *Kōwakamai* siehe Kyōto Shiritsu Geijutsu Daigaku Nihon Dentō Ongaku Kenkyū Sentā 2009a und 2009b. Handreichung von Alison Tokita, der ich an dieser Stelle für ihren Rat danke.

31 Von Zeami wurde die Einswerdung beider Protagonisten in einem Lotus stilistisch und narrativ mit Strukturelementen der Erinnerung (im maskulinen Tanz), der angedeuteten Begegnung mit dem Wiedergänger (des unglücklich Frühverstorbenen) und dessen Entschwinden in Szene gesetzt; „Ikuta Atsumori“ 生田敦盛 1963 (in: NKBT, Bd. 41).

32 Andere Nacherzählungen rekurren prosaisch auf das Bekannte, um dann jedoch den Kausal-Faden von Kumagae abzulösen und ihn zu dem vaterlosen Sohn Atsumoris in der Pflege Hōnens und dessen Wiederbegegnung mit seiner Mutter auszuspinnen; „Ko-Atsumori“ 小敦盛 [*Shibukawaban* 渋川版] 1958 (in: NKBT, Bd. 38).

33 *Hōnen shōnin eden* 2002: 325–38; COATES / ISHIZUKA (Übers.) 1925: 494–98.

34 Traum und Traumnotiz (*yume* 夢, *yume no ki* 夢の記) nebst Bittgebetsschrift (*hotsuganbun* 発願文), Testamentum (*yuigon* 遺言), Kreis[diagramme] (Mandala, *mandara* 曼荼羅), Verkündigung (*otsuge* お告), Predigt (*dangi* 談義), Gerücht, Rede der vielen und Kolportage (*kataraiutau koto* かたらひうたふ事, *mōshiai* 申あひ), visuelle, tonale und olfaktorische Zeugnisse oder Zeichen (*shirushi* 瑞) sowie Zeugnisreport (*shiru-*

ter den Materialien Briefe anführen, diese Komplexität zu veranschaulichen. Ob wir es bei beiden im Tempel Shōryōji 清涼寺 zu Saga 嵯峨 (nördlich von Heian) überlieferten, an Kumagae Naozane adressierten Briefen mit Originalen, Fälschungen, Kopien oder womöglich nur mit fingierten Aufzeichnungen über glaubenserweckende Werke des Konfessionsstifters zu tun haben, sei dahingestellt. Immerhin werden sie Hōnen zugeschrieben und als “gleichen Inhalts mit denen der Lebensgeschichte” beschrieben; der frühere davon mit mehr Wahrscheinlichkeit als der auf 4. M. / 3. T. datierte.³⁵ Dieser zweite soll einer anderen Auffassung nach von Shōkū 証空 geschrieben sein. Eine Prüfung der handschriftlichen Vorlage an neueren Briefenden Hōnens wie Shōkūs machte dieses wahrscheinlich. Doch spricht vieles dafür, im zweiten Schreiben eine stellvertretende, womöglich abgesprochene Antwort (anstelle einer vom abwesenden Adressanten verfaßten) zu erkennen. Die durch Ryōe 了慧 (auch Dōkō 道光) in einer Kompilation aufgenommenen Episteln entsprechen nahezu³⁶ den beiden an Kumagae adressierten Brieftexten aus der Biographie des Predigers.³⁷ Diese Überlieferungs- und Textbeziehung erstreckt sich mithin über drei Medien (Zitat in der Biographie, Aufnahme in die Kompilation, Abschrift oder Original auf einem separaten Blatt). Sie steht für den Stellenwert des schriftlich ausgetragenen Korrespondenzvermögens, das von Autoren der Tradition für das Wirken der Geistlichen und Krieger der Kamakura-Zeit schlichtweg vorausgesetzt wird.

Der Werkbericht Hōnens kann als eine Dokumentation aufgefaßt werden, in welcher die gehobene, ausschmückende Diktion und ein unterhaltsamer Erzählrahmen fehlen, die aber läutern will an der Verdichtung von Gerüchten zu Zeichen, von Prüfungen zu Nachweisen der Hingeburt des Krie-

shi okuri しるし[瑞]おくり), Marktanschlüge (*ichi [no] fuda* 市[...]札), Zitate von Briefen (*fumi* 文) und Briefbericht (sowie Rücksicht auf konzeptionelle Bestandteile wie etwa das Postskriptum auf Ritenpapier, *raishi* 礼紙), “Metrische Verse” (*gāthā* = *ge no fumi* 偈の文 = *gemon*), Sutren (*kyō* 經) und Sutrenkommentare. Schlüsse aus dem Vergleich mit der Autobiographie werden eröffnet mit SCHAMONI 2016.

35 S. hierzu: COATES / ISHIZUKA (Übers.) 1925 (*Honen the Buddhist Saint: His Life and Teaching*): 494–98 u. 504 (Anm. 12). Wir folgen: SAIKI 1973.

36 Es finden sich z.B. die sehr vertraut und intim notierenden Brieffinalworte *ana kashiko ana kashiko* des zweiten Briefes in beiden Werken, die des ersten Briefes der Kompilation jedoch nicht in der Lebensgeschichte, an deren Stelle eine ganze Phrase, eine intensive Bitte und ein leicht-verbindliches *sōrōnari* 候也 stehen.

37 Tatsächlich datieren die Briefe auf den 5. M. / 2. T. (als eigenhändiger Brief Hōnens markiert) und den 4. M. / 3. T. im Jahre 1274. *Kurotani Shōnin gotōroku. Wago tōroku (ge)* 1870 (Meiji 14), Abschn. 7, “Shūi Kurotani Shōnin gotōroku” 拾遺黒谷上人語燈録: 18b–20b; *Hōnen shōnin eden* 2002: 333–35 u. 337–38.

gers im Reinen Land.³⁸ Dieser wesentliche Glaubenstopos im Rahmen doktrinärer Bindung erlaubt es, schwerpunktmäßig von einer “religiösen” Tradition zu sprechen.

Chronologisch weist das auf das Reine Land und dessen Applikation unter Hönen hin geprägte Trost- und Errettungsnarrativ weit zurück: auf das Lotussutra³⁹, das heißt auf die beiden Jahrhunderte um den Beginn unserer Zeitrechnung und die darin eingehende ältere, noch weniger präzise datierbare Überlieferung. Im Kern rekuriert es auf die Auslegungstradition der sublim-wunderbaren⁴⁰ Methodenlehre (*miàofǎ*, j. *myōhō* 妙法), ein zwischen dem 8. und 12. Jahrhundert etablierter Versuch, das “wahre”, das “richtige”, das “eherne”, das “sich durchhaltende” oder das “gute” (s. *saddharma*; *sad* < *sat*) in China zu übersetzen.

Der Dokumentarstil markiert oder suggeriert Tatsachen, deren historische Verbürgtheit wir zumeist nicht mehr prüfen können, aus denen sich jedoch etwas für das Welt- und Menschenbild der Verfasser und Traditoren ablesen läßt, zum Beispiel Feststellungen zu Mentalität, Charakterbild, Bildung und Handeln, Idealisierung oder Bewertung von Handlung. Der Krieger, so heißt es in der Vita, sei so extrem festgläubig, daß er noch auf dem Rappen von Kyoto nach Kamakura seinen Sattelrücken in Reitrichtung rückte. Von “ungestümem Naturell” (*shō takeku shite* 性たけくして) sei er gewesen. Des Schreibens und Lesens mächtig, habe er seine Konfession (*hotsugan* 発願) in einem Gelübde mit phonetischen Zeichen (*waji* 和字) notiert, deren Unleserlichkeit (*yominikuki ni yorite* よみにくきによりて) in der Lebensdar-

38 Wer will, kann die Komplexität der schriftlichen wie rezitatorischen Handlungen, die mit Blick auf diese Rettung aus dem leidbehafteten Leben reflektiert werden, weiter aufzählen: Gelübde oder Eid, Gebet oder Evokation (u.a. mit starker Stimme, *kōshō* 高声, und mit aneinandergelegten Händen, *gasshō* 合掌, oder mit dem Elan einer Flamme, *shisei* od. *shijō* 熾盛), Versmagie, Sutrenrezitation, Einhaltung von Handlungsregeln, intentionale Reflexe wie Wunsch und Hoffnung, Konfession, Meditation und Betrachtung, Schwenk mit dem Pilgerstab (*shakujō* 錫杖) bei der Rezitation. Dazu kommen repräsentative und kommunikative Handlungsebenen sowie deren “Intentionen” (*hakarai* はからひ[= 計]): Respekt, mehrfaches Sitzeinnehmen, reinigendes Baden, Augenöffnen, Klagen, Schämen, Auslachen, etwas Konsequent-Durchführen, ein letzter Atem, der Aushauch von Licht, das visuelle, auditive, olfaktorische und taktile Vernehmen (von violafarbigen Wolken, leiser Musik, wohlduftenden Aromen, bebender Erde).

39 *Saddharma puṇḍarīka sūtra* (“Sutra der Lotusblume vom Wahren Gesetz”), c. *Miàofǎ liánhuájīng*, j. *Myōhō renyōkyō* 妙法蓮華經.

40 Ein Beispiel der vielfach anzutreffenden Lesart, das “Wahre” im chinesischen “Wunderbaren” münden zu lassen, findet sich bei PETZOLD 1982: 137. Die Sanskrit-Apostrophe “wahr” (*sat*) wird ins Chinesische gebracht mit “sublim” / “wunderbar” (妙), die wir auch als Übersetzung aus *mañju* (süßlich, fein, lieb; = sublim) in *Miàojíxiáng* 妙吉祥 < *Mañjuśrī* kennen.

stellung gleichwohl eine Wiedergabe mittels chinesischer Schrift (*kanji* 漢字) rechtfertige.

Als Beweggrund des Helden dafür, unter dem Namen Rensei 蓮生 (oder auch Renshō: der “aus Lotus Geborene”) seinem profanen “Weg” den Rücken zuzukehren, führt die Schrift Groll⁴¹ gegen den Feudalherrn Yoritomo an und liegt damit womöglich der Plausibilität näher als die bemerkte Angabe im Drama;⁴² andererseits bleibt ihre Tiefgründigkeit auch hinter den im *Heike* gezeichneten Motiven zurück. Die Beziehung unter Kriegersleuten ist lediglich ein epochal naheliegender Hintergrund. Das Wesen der Geschichte begreift sich grundsätzlicher: als tiefe, den Tod (*inochi o mo sutete* 命をもすてゝ) weisende Verzweiflung, aus welcher der Sünder (*zainin* 罪人) den Priester Hōnen aufsucht, um bei diesem Trost (*anshin* 安心)⁴³ – auch “Wiederkehr in der [Lotus]-Blume” (*kehō* 花報) – allein durch Evokation (ein “Nach-Buddha-Sinnen”, *nenbutsu* 念佛) zu finden.⁴⁴ Wir können das umfangreiche System der Exegesen des Lotussutras und die Doxa der Tiantāi- bzw. Tendai-Tradition,⁴⁵ mit denen namentlich die Autorität des Stifters gestärkt wird,⁴⁶ an dieser Stelle nicht und unten zu gegebenem Anlaß auch nur in Ansätzen ausbreiten, doch die allgegenwärtige Metapher der sumpf-entrunknen goldfarbenen Lotusblüte (*konjiki no hachisu no hana* 金色の蓮の花)⁴⁷ des Buddhathrons in den Gesichtern des Protagonisten, gilt es

41 *uramimōsu koto* うらみ申事; *Hōnen Shōnin gyōjō eden* 2002: 324. COATES / ISHIZUKA (Übers.) 1925 geben “discontented”: 488.

42 Das *Azuma kagami* (Kenkyū 建久 3 = 1192, 11. M. / 25. T.) berichtet über den Streit zwischen Kuge Naomitsu 久下直光, dem Gatten einer Tante, und Naozane um den Grenzverlauf ihrer Landgüter. Die Wägung der Rechte und Ansprüche am Rechtshof Yoritomos verlief dem Eintrag zufolge nicht zur Zufriedenheit Naozanes, woraufhin er unter Unmutsäußerungen und Abtrennung seines Haarschopfes (*motodori o josu* 除髪) die Mediation verließ und sich an einen zunächst unbekannten Ort hin flüchtete (*chikuden* 逐電). Am darauffolgenden 11. T. des 12. M.s gab ein Mönch des Senkōbō 専光房 am Sōtōsan 走湯山 über einen Gesandten das Zeugnis, er sei dem Aussteiger begegnet und habe diesen in Mönchstracht zur Magistrale gen Miyako eilen sehen. Achtzehn Tage darauf berichtete derselbe, Kumagae habe sich inzwischen in seinen Heimatweiler zurückbegeben. Erst im Jahr darauf könnte er also nach Heian aufgebrochen sein; *Azuma kagami* (*zenpen*) 1964 (SZKT, Bd. 32), Fasz. 12: 474f; 478; 480. In der Traumaufzeichnung (1204) datiert Naozane seinen Eintritt in die Lehrgemeinschaft Hōnens auf elf Jahre zuvor, 1194 (Kenkyū 5); NAKAI 2005: 186.

43 *Hōnen Shōnin eden* 2002: 325f.

44 Ebenda: 326.

45 PETZOLD 1982: 13.

46 Über die Tradition der Lotussutren-Auslegung und ihrer Rezeption im Glaubenshorizont des Reinen Landes siehe REPP 2005: 148ff.

47 *Hōnen Shōnin eden* 2002: 331. Vgl. LENEL 1983: Titel verbreitet das Bild; s.a. S. 108.

herauszuheben; ebenso wie den Flug der violetten Wolke, mit der Naozane in den Westen hinübergeboren wird, was nichts anderes als Unsterblichkeit, einen weiteren Topos im daobuddhistischen Synkretismus chinesischer Herkunft, reproduziert.⁴⁸

Die buddhistische Vitenliteratur bringt mithin ein Kernmotiv, das uns aus dem *Heike*-Passus bekannt ist. Ob die Dehnung des Lebens oder die Umkehrung der lebenswidrigen Dispositionen in Samen der Erweckung: Beide Aspekte verdanken sich einem umfassenden synkretistischen Programm, das auf die landesweit leidvoll memorierten Erfahrungen langfristig unentschiedener Kriegshandlungen bezogen wird. Die Reue des Kumagae scheint so gesehen der inneren Einkehr des gereiften Simplex affin. Grimmelshausens Rückblick auf den Krieg, auf Brandschatz, Raub, Moral und Moralverstoß, Pilgertum und Einsiedlerreue ist als eine deutschsprachige Spielweise des *Picaro*-Romans, als religiöser Entwicklungsroman, als spanisch beeinflusstes Schema der Beichte, als eine Vorwegnahme des Robinsonbuches verortet worden.⁴⁹ Die Lösung aus dem Lauf der Menschenwelt, innere Einkehr und der Versuch, den Handlungszwängen zu entgehen nach Dezennien der Verstrickung verbinden unseren Simplex mit dem japanischen Kempen.

Schicksalergeben zum einen und doch andererseits einer Überwindung der Entzweiung zulaufend malt das Drama die mitleidigen Gedanken Naozanes gegen den Vater im *Heike*-Stoff zur Übergabe körperlicher und dinglicher Hinterlassenschaft aus und wählt, eingebettet in die Prosaerzählung, dazu einen Briefwechsel als Medium, in dem auch die Einlassung des verlassenen Vaters das Ringen um Überwindung der Entzweiung mehrfach durchlebt. Unter den Kopiervorlagen neuzeitlicher Tempelschulen wird der Briefwechsel schließlich isoliert.⁵⁰ Bar narrativer Einbettung erzählen die seit dem frühen 17. Jahrhundert holzgedruckten Hefte (Gruppen von zumeist fingierten oder historiographisch verbürgten Briefftexten, sogen. *kojōzoroe* 古状揃) das Geschehen nach: zum einen das großherzige Anschreiben, das Kumagae Naozane dem Kopf seines Kriegsfeindes Taira no Atsumori bei-

48 REPP 2005: 155, Anm. 46.

49 WEYDT 1976. Text: *Der abenteuerliche Simplicissimus* 1956.

50 Siehe unten unseren Anhang: Var. [4] 1993 (ÖT; didaktischer Text) im Vergleich mit Var. [A] (sogen. Rezitationstext des Y-Stranges) und unter Kollation mit weiteren Varianten [1] 1979, [2] 1974, [3] 1978 (*Kōwakamai*), Var. [5] 1970 (NKT; isolierter didaktischer Text, Kopie von 1625) sowie Var. [B] 1910 (*Genpei seisuiki*) und [C] 1964 (*Enkeibon*); beide sogen. *Yomihon*. Var. [B] vgl. *Genpei seisuiki* 1982 (*Sankō Genpei seisuiki*), Bd. 3, kan 38: 135f. Vgl. auch Var. [6] 1964 (Druck von 1601). Zu den Unterrichtsheften siehe RÜTtermann 2013b.

legt (*Naozane sōjō* 直実送状) und zum anderen die erhabene Antwort des väterlichen Empfängers (*Tsunemori henjō* 経盛返状).

Die karmischen Bindungen (*en* 縁 od. *kizuna* 絆) – landläufiger Topos aller menschlichen Beziehungen, die in der Seele “nisten” (*shuku* 宿) – zeichnen dilemmatische Spannungsverhältnisse aus. Zum einen sind sie, wie das Anschreiben andeutet, widrig (*gyakuen* 逆縁); gleich schlechten Samen der Handlung, die dem Ethos zuwider und am Ende trotzdem zur Ehrung der Totenseele wieder gemäß (*jun* 順) dem Karma verlaufen. Der kopierende Pennäler mutiert zu diesem wackeren Kämpfer, der vergißt, daß sein Gegenüber ein grollender Feind (*ondeki no omoi* 怨敵思) sei. Er will ihm vielmehr – gleich Rüdegêr gegen Hagen – Schutz (*shugo* 守護) gewähren (Satz 2, i.e. das *tasuku* des oben referierten I-Stranges), allein die Kumpanen stürmen in großer Zahl heran und der Tod des Jünglings muß als unabwendbar gelten. Der Ruhm des Zöglings stand nun wie der Naozanes und Atsumoris gegen das Leben. Zögern noch gegen den ungewollten Frevel. Die Pflege des Seelenheils nach dem Fall wird heiliges Versprechen. Nicht aus Absicht (*namajii ni* 慥) nämlich “spannte Naozane den Bogen”, und unversehens (*hakarazu mo* 不_レ計) nur rollte das Haupt (Sätze 6, 8).⁵¹

Auch Tsunemori harrt in innerer Anspannung; auf liederlicher Heide zwischen Gerücht und Bängen. Wissend, daß Krieger wie alle Geborenen vergehen. Den Kopf seines Filius sieht er noch innerhalb der sieben Tage des Übergangs vom Leben in den Tod. Droben wähnt mit ihm der neuzeitliche Schreibschüler das Reine Land (*jōdo* 浄土), er liest und übt eigenhändig zu schreiben vom Himmel (*ten* 天), von Buddhas und Göttern / Geistern (*butsujin* 仏神). Drunten auf Befleckter Erde (*edo* 穢土), lernt er, sei zwischen Zukunft und Vergangenheit der empfindende, suchende Mensch.

3. Das Absolute

An den Anekdoten, die Zhuāngzǐ 莊子 zugeschrieben werden, läßt sich, wie ich meine, ein Zusammenhang mit unseren Briefftexten aufzeigen. Der dilemmatische Grund, von dem Lebewesen sich lösen sollen, begegnet hier in

51 Der Versuch, diese Szene in unsere Zeit zu übersetzen, könnte in dem Eingeständnis münden, daß trotz sozialen Engagements unsere Verstrickung (d.h. die der modernen *Simplicissimī* und Naozanes im Kriege, in der Produktion, im Verbrauch und in der Infrastruktur) nach wie vor dilemmatisches Handeln bleibt, dem in Werkstätten und auf Straßen Atsumoris und seine Schwestern mit Versehrtheit und Tod Tribut zollen; mehr als wir zulassen dürfen oder ausschließen könnten.

der Spannung zwischen profanen (amtlichen) Geschäften (*wù*, j. *mu* 務) und dem Wege des Heiligen (*shèngrén*, j. *seijin* 聖人), welcher letztere von insensitiven Mitmenschen (*yútún*, j. *guton* 愚屯) nicht ohne weiteres als solcher wahrgenommen wird. Denn für beredte Naturen dieser Welt verkennbar führt der “Weg der Sublimierung” (*miàodào* 妙道) – wie beim extrem Ungescheit auch – zum Schweigen (*wěnhé*, j. *fungō* 膺合). Brennpunkt dieser Beobachtung ist die Disputation (*biàn*, j. *ben* 辯) um wahre Aussagen (*zhèng*, j. *sei* / *shō* 正);⁵² die Frage nämlich, ob “übereinkommende Gewißheit” (*xiāngzhī*, j. *sōchi* 相知) möglich sei darüber, welcher Aussage man zustimmen (*shì*, j. *ze* 是) oder welche man ablehnen (*fēi*, j. *hi* 非) solle.

Der “objektive” Grund im *Zhuāngzǐ* ist durchaus, daß den wahren die falschen *Aussagen* gegenüberstehen. Der Sprecher wie sein Gegenüber, heißt es dort, definieren ihre Verbalpositionen auf agonale Weise, denn Disputanten erstreben *qua* Behauptungen und Argumentation “Siege” (*shèng*, j. *shō* 勝). Die Regeln, nach denen die Kontrahenten Verlauf und Ausgang ihrer Handlung anerkennen, bleiben zwar offen, jedoch wirft der Sprecher Zweifel an der Identität des Sieges mit einer Wahrheit an sich auf und rechnet beim Gegenüber auch mit dem Einverständnis in diese Einsicht. Die Nicht-Identität des kommunikativ errungenen Sieges einerseits mit der intellektuell höherwertigen Wahrheit andererseits ergebe sich aus jedem Gedankenkonflikt, da über Wahrheit nämlich gar niemand von beiden, ja auch ein dritter nicht gegenseitige Gewißheit (*bùnéng xiāngzhī*, j. *sōchi atawazu* 不能相知) erlangen könne. Die Zuwendung gegenüber [den Affekten] oder das “Einander-Zuwartan” (*xiāngdài*, j. *sōtai* 相待) auf eine Meinungs-aussage (*huàshēng*, j. *kasei* 化聲) der Parteien sei nicht zielführend, es sei nutzlos ebenso als unterließe man es gleichsam (*bu xiāngdài*, j. *fusōtai* 不相待). Ebenso wenig sei Aussicht auf Übereinstimmung unter zwei Disputierenden und einem Schlichter. Gäbe es eine solche, wäre sie schlichtweg außerhalb der menschlichen Zeit (*wàngnián*, j. *bōnen* 忘年)⁵³ und außerhalb der Meinungen (*wàngyì*, j. *bōgi* 忘義), das heißt im unermesslichen Äußersten des Himmels (*tiānní*, j. *tengei* 天倪) und in der Unvermeßbarkeit (*mànyán*, j. *man'en* 曼衍) harmonisiert (*hé*, j. *wa* 和). Das soll heißen, sie bliebe noch einer etwaigen Disputierfinalität unerreichbar fern, mithin logisch und diskursiv unverfügbar (*wújìng*, j. *mukyō* 無竟).

52 *Zhuāngzǐ* 1989 (in: SBBY, Bd. 53): 14b. Wir orientieren uns zunächst an LEGGE (Übers.) 1891 (Abschnitt “The Adjustment of Controversies”, “Qíwùlùn” 齊物論); s.a. WILHELM (Übers.) 2011 / 1912: 62 (“Lösung von Meinungsverschiedenheiten”).

53 *Locus classicus* der im Japanischen landläufig gepflegten Versammlungen zum Behuf des “Jahresvergessens”.

Entzweiung der Ansichten und Beharrung auf einen Rückschluß lassen sich mit den bemerkten profanen Geschäften identifizieren, in welchen eigensinnig der Vorteil (*lì*, j. *ri* 利) angestrebt und die Gefährdung (*hài*, j. *gai* 害) des Status in der Welt immerfort nur gemieden werde (ein Hieb gegen den ‘Karrieristen’). Dem Menschen, der nur nahe Mond und Sonne zu Hause sei, kann das umfassende Raumzeitkontinuum (*yǔzhòu*, j. *uchū* 宇宙) nicht wirklich verfügbar werden.

Es spricht vieles dafür, hier nicht allein eine wichtige Quelle für ein Studium der Entzweiungsproblematik, mehr noch eine Referenzschrift zu erkennen, aus der Zhiyi 智顗 (538–97)⁵⁴ schöpfte, sein chinesisches Surrogat für die Sanskrittermini einer umfassenden Lehre zu entwickeln.⁵⁵ Dem Prediger der Sutren-, darunter nachgerade auch Lotussutrenexegese, die als *Móhē zhīguān* 摩訶止觀 (j. *Maka shikan*, “Großes *śamatha-vipaśyanā*” oder “Große Demotionalsierung in Einsicht”)⁵⁶ kompiliert worden ist, ging es um ein Erfassen wesentlicher Methoden, die zur Demotion⁵⁷, zur *stasis*

54 Zu diesem s. HURVITZ 1980. Zumindest wurden im Namen des Mönchs die Aussagen posthum tradiert; von seinem Schüler Zhāngān Guāndīng 章安灌頂 (561–632).

55 Vgl. die affinen Topoi der Unsterblichkeit, der Heiligkeit, des Rückzugs aus der alltäglichen Bewegung.

56 Mit *maka* hat eines der indo-europäisch aufgefaßten Worte, unter dessen Anwendlungen wir auch das *magnus* kennen, Japan erreicht; *śamatha* meint die E-motion in der Geistesregung zu reduzieren oder gar zu beenden (De-motion, *śama* und -alisierung = *-tha*). Das Präfix *vi-* verstärkt Sicht oder Schau (*paśyanā*), zunächst eine visuelle Wahrnehmung, dann auch übertragen – wie in vielen Sprachen – auf die nicht-sinnlichen Weisen reflektierender Wahrnehmungen: Durchschauen, Einsehen. Über den Umfang der Implikationen gab es womöglich zwischen den indischen Quellen und ihrem chinesischen Exegeten Differenzen. Siehe dazu: SWANSON (Übers.) 2004: 259.

57 Um deren Maß und Möglichkeiten der Freiheit oder Hilfsbedürftigkeit streiten bekanntermaßen ihre Verfechter. Bei Fichte *erscheint* Bewegung, gilt also als Veränderungswahrnehmung von Zuständen, sie meint zunächst, wenn wir Positionen ihrer Verneinung (etwa bei Zeno von Elea) ausklammern, Ortsveränderung (physische Veränderung der Relation zu einem Raum, so Immanuel Kant). Sie hat mithin eine Richtung. Etwa mit Aristoteles (*Metaphysik*), wieder mit Hemholtz (*Vorträge und Reden*, Bd. 1) kann jede Veränderung schlechthin als Bewegung ausgelegt werden, als deren erste Ursache ein unbewegter Beweger veranschlagt wird. Die Phänomene streben jeweils, und zwar zu letzterem. Bei Otto Liebmann (*Zur Analysis der Wirklichkeit: Philosophische Untersuchungen*) besteht das Telos in einem starren Körper. Bei Descartes und Spinoza gilt jeder Körper ebenso als bewegter Gegenstand gegen Leibniz, der die Ursache vielmehr in ihm veranlagt sah. Zur modernen Kinematik der Physik – neben Elektrodynamik und Licht insbes. thermodynamische Phänomene und Konsequenzen in geometrischer Auffassung, sowie deren Amalgamierung an monotheistische Metaphorik – vgl. etwa: MILNE 1948 (*Kinematic Relativity*); 1952 (*Modern Cosmology and the Christian Idea of God*): 32, 39ff, 61, 98ff, 146ff. Allein diese Denkbewegung selbst ist eine mentale Spiegelung der sinnlichen in weiteren Leistungen jenseits der Wahrnehmung der Ortsveränderung, sie ist

negativ konnotierender mentaler *kinêsis*, zur *staetekeit* in der Eckhartschen Aneignung,⁵⁸ gewissermaßen zu einem Morendo und darin zur Rettung führen sollen: in eine “Kreisrunde Lehre” (*yuánjiào*, j. *engyō* 圓教),⁵⁹ die wie in Teilen des altgriechischen Denkens der geometrische Inbegriff des Vollkommenen bedeutet. Dies liest sich heute als ein Angebot an unser digital fortschreitendes “industrielles Zeitalter” und Aufruf zur “Entschleunigung”.

Rettung – das heißt Aufnahme aller Lebewesen in einen Wagen (s. *ekayāna*, übers. c. *yīchéng*, j. *ichijō* 一乘). Die Bewußtseinsarbeit im kontemplativen “Durchbruch” (*pò*, j. *ha* 破) eines Bodhisattvas an den “unklären” (*wú míng*, j. *mumyō* 無明) Schichten hin zum “Als-ob-Unbedingten” (*zhēnrú*, j. *shinnyo* 眞如; s. *tathātā*, Soheit, thusness).⁶⁰ Das heißt zu höherem Wissen, zum Nirvana, zur “Wahrheit” (*dīlǐ*, j. *teiri* 諦理) und zu vielen weiteren Entsprechungen, die mit expliziter Berufung auf das Lotussutra der Freilegung “wasser[reichen] Erdgrundes” (*niè < nei*, j. *dei* 泥) auf einem äußerlich nur trocken geglaubten “Hochplateau” (*gāoyuán*, j. *kōgen* 高原) gleichkämen.⁶¹ Und das Ringen um Demotion und Reduktion der bedingenden Kräfte auf Akte des Bewußtseins wird in Anlehnung an dasselbe Sutra als die “eine große Sache” (*yīdàshì*, j. *ichidaiji* 一大事) bezeichnet. In Verlängerung zu unserer Geisteswelt ist an dieser Stelle vielleicht die Bemühung um eine “systematische Figur negativer Identität” gemeint, die in der Phänomenologie einem “gelingenden Leben” Perspektiven darauf öffnet, dem “primären Schein einer sich selbst durchsichtigen Wahrnehmungs- und Handlungstheorie” zu entgehen.⁶²

Diese Durchsichtigkeit ist auch nach Zhìyǐ nicht verfügbar. Die Lebensaufgabe des Menschen, sich zu entrelativieren, wird mit dem Verb “lösen” / “abtrennen” bezeichnet, für das P. SWANSON nicht weniger zutreffend

eine mediale Übersetzung (Repräsentation) physischer Phänomene. Schopenhauer z.B. gibt ihr das Telos der Objektivierung des Willens.

58 Vgl. zu unseren Übersetzungsangeboten KAHN 2001:125; QUERO-SÁNCHEZ 2008: 217.

59 PETZOLD 1982: 154. Allerdings billigt Zhìyǐ nach SWANSON (p. 274) dem Lotussutra für sich allein diese Eigenschaft noch nicht zu, da es diesem lediglich um Introspektion zu tun sei, nicht um die Demotion; *Móhē zhīguān* 1990 [1] (in: *Taishō shinshū Daizōkyō* = TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 23a. S.a. YAMAGAMI 2012: 123.

60 PETZOLD 1982: 148, 154; REPP 2005: 203.

61 *Móhē zhīguān* 1990 [1] (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 21c; SWANSON (Übers.) 2004: 262f; vgl. *Miàofǎ liánhuājīng* 1960 (in: TSD, Bd. 9, Nr. 262), Fasz. 9: 31c9–12; 32a9–13); HURVITZ (Übers.) 1976: 179–81.

62 *Móhē zhīguān* 1990 [1] (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 22b (*Miàofǎ liánhuājīng* 1960, Fasz. 9: 7a23); SWANSON (Übers.) 2004: 267. Zit. aus THOMAS 2006: 14, 49f, 54 (*Orientierung*, Suche nach einem *gelingenden Leben* ausgehend von dem Postulat, daß *Selbstbegründung unmöglich* sei). S.a. STEGMAIER 2008.

“transcend,” “sundering,” und “going beyond” (*jué*, j. *zetsu* 絶) vorschlägt. Für den zentralen Terminus “Abscheiden von Zuwarten” (*juédài*, j. *zeddai* 絕待) gibt er treffend “absolute”, für seine Opposition “Einander-Zuwarten” (*xiāngdài*, j. *sōdai* 相待) “relative”.⁶³ Dieses “Einander-Zuwarten” – übersetzungssprachlich früh geprägt⁶⁴ – und sein Synonym “Zuwendung” (s.u.) erinnern an die im *Zhuāngzǐ* wortgleich bemerkte Unmöglichkeit “übereinkommender Gewißheit” in Zustimmung (是) oder Ablehnung (非).

Das Ablösen bezeichnet, wenn es nicht lediglich die Position oder die Eigenschaft eines Gegenstandes extrem hervorheben will,⁶⁵ zunächst und zumeist die Idee von etwas, das den Gegensatz übersteigt und über die Vergleichbarkeit⁶⁶ und das Bewirkt- und Bezogensein (*apekṣa*, Negation *nirapekṣa* ist *juédài*)⁶⁷ hinausweist. Zhìyǐ hat die “vielfachen Benennungen” der Sutrenliteratur (*duō zhū míngzì*, j. *shomyōji ōshi* 多諸名字) für “Distanzierung” zu, das “Nichteinwohnen” und das “Nichten” von sowie das Nichtbewegtsein durch Bedingungen aufgereiht.⁶⁸ Grammatisch zumeist negative Verbalisierungsversuche notieren emanzipierende Bewegungen, die nicht final auf etwas Konkretes treffen, sondern nur über das Weniger an Bedingtheit hinweg auf das Abstraktum der Nichtbedingtheit hinlaufen. Die hohem Wortaufwand unterzogene mentale Arbeit um die Idee des Absoluten versucht in einem dialektischen Prozeß die Perspektiven, Schichten und Begriffe aller Entzweiung, Widersprüche und Widerstände (“Feuer [vs.]

63 *Móhē zhǐguān* [1] 1990 (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 21b16–23c12; SWANSON (Übers.) 2004: 259–77 (“quieting” or stopping passionate delusions).

64 Spätestens in der von Kumārajīva im 5. Jh. bereiteten chinesischen Fassung der (der Tradition zufolge) von Nāgārjuna vollzogenen Sutrenexegese *Mahā prajñā pāramitā śāstra* (*Dàzhìdùlùn*, j. *Daichidoron* 大智度論). Kommentiert wird das *Mahā prajñā pāramitā sūtra* (*Móhē bōrě bōluómìjīng*, j. *Maka hannya haramitsukyō* 摩訶般若波羅蜜經): *Dàzhìdùlùn* 1961 (in: TSD, Bd. 25, Nr. 1509): 147c, Z. 6–11. Siehe hierzu *Iwanami bukkyō jiten* 1989: 493; PAN 2003: 46 (Anm. 13); YAMAGAMI 2012: 125f (Anm. 10).

65 YAMAGAMI 2012: 121.

66 Z.B. erläutert wie folgt: 絕對 [*juéduì*] (beyond compare, supreme); 絕待 [*juéduì*] (final, supreme, special); 絕待真如 *bhūtatathatā* [*juéduì zhēnrú*] (absolute, apart from all phenomena and limiting terms). *A Dictionary of Chinese Buddhist Terms* 1937: 385; *Kurashi ni ikiru bukkyōgo jiten* 1993: 282 (s.v. *zettai*).

67 *Iwanami bukkyō jiten* 1989: 493 (s.v. *zettai* [auch *zeddai*] 絕對). Komparatistisch gibt schon dieses Wörterbuch den Blick auf die monotheistische Gottesvorstellung frei und verknüpft sie mit Prinzipien wie *brahman*, *dharma*, “Ewiger Buddha” oder “höchste Götter” in polytheistischen Strukturen.

68 *yuǎnlí* 遠離, *bùzhù* 不住, *bùzhuó* 不著, *wúwèi* 無為, *bùdòng* 不動 u.v.a.; *Móhē zhǐguān* 1990 [1] (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 22b–c; SWANSON (Übers.) 2004: 269.

Holz”)⁶⁹ in einer geistigen Stimmung (› Rauch) aufzuheben und treibt dies in gewissem Sinne in Eckhartsche, Fichtesche, Schellingsche und Hegelianische Höhen.⁷⁰ Es kommt auch nicht von ungefähr, daß die moderne sinographische Übersetzungssprache für diese Höhen (Kyoto-Schule) an der altüberkommenen für das Sanskrit anschließt.⁷¹

Exkurs: Die Idee, in welche Aufhebung von Konflikten aus Bedingtheiten projiziert wird, scheint mir in der Tat mit *abgescheidenheit*, *absolutio*, *intellectus separatus*, *abstractio* und anderen in unserer Zielsprache überkommenen Begriffen affin. Diese Überlieferung wird namentlich in der scholastischen Rezeption arabischer Auslegung aristotelischer Schriften beobachtet; nach Kommentierungen und Disputierungen unter anderen in Cordoba, Toledo und Paris artikulierte sie sich in der vulgärsprachlichen Mystik des 13. und 14. Jahrhunderts, und dort in besonders wirkungsmächtiger Weise in einem berühmten, Meister Eckhart zugeschriebenen Traktat:⁷² “Der mensche, der gelâzen hât und gelâzen ist” übersetzt das Besagte mit Gelassenheit. Im modernen Denken wird diese Idee noch immer mit dem Begriff des Absoluten verknüpft.⁷³ Sie geht aus von menschlichen Erfahrungen, die über unsere Wahrnehmung und das Schicksal widerstreitender Interessen, Stimmungen und Ansichten hinausweisen, deren Einheit und Dualismen kosmische Ausmaße haben. Es werfen Philosophen, Wissenschaftler und Geistliche seit der Antike ihre Gedanken auf die Aufhebung der Gegensätze, auf

69 Erleuchtetsein und Stupide-Leben (*[bù]wù* 悟/不悟), Beseeltes und Unbeseeltes (*[bù]xīn* 心/不心), Profanität der sozialen Welt und Heiligkeit (*fānshèng* 凡聖) etc.

70 Der von Bruno Petzold gezeichnete Vergleich mit Fichtes Denken, für das der Absolutheitsbegriff so prägend ist, ist gewiß eine Spielweise, die Geistesbewegung *per aspera ad astra*, aus Erdgebundenheit in ein ideales Reich der Vollkommenheit, komparatistisch aufzuzeigen; PETZOLD 1982: 149.

71 PÖRTNER: 1990: 316; KRACHT 1997: 208 (Hinweis auf die überspielte Differenz zwischen philosophischen Denkschlüssen und der ihrer Natur nach religiösen Behauptung uneinsehbarer subjektiver Erfahrung); vgl. ŌHASHI 1999: 161ff und ŌHASHI³ 2014: 116f (Anm. 4).

72 QUERO-SÁNCHEZ 2008: 214.

73 “Absolut” ist nicht die weitläufig anzutreffende Verstellung in den Sinn “extrem”. Es negiert zunächst Einschränkung und Bedingung, manchmal verneint es jedoch nur spezifische Bedingtheit an sich (I. Kant spricht in der *Kritik der reinen Vernunft* von einer Gültigkeit “in aller Beziehung”. Was überall gleichmäßig bedingt ist, wäre demnach auch absolut); *Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe* 1910, s.v. *absolutus*. S.a. den Klassiker zu diesem großen Thema: VÉRA 1872 (*Problema dell’ assoluto*). Zur kritischen Auseinandersetzung mit dem Absolutheitsbegriff im Idealismus (und dessen Herleitung aus der bemerkten scholastischen Tradition) siehe SCHULZ 1963.

die erste Ursache, das Unendliche.⁷⁴ Die Verbindung des pythagoräischen Komplexes mit dem *karma*-Konzept und den *Upaniṣaden* erscheint sehr wahrscheinlich, die traditiven Bezüge zwischen Ionien, Persien und den Indus-Kulturen spätestens seit dem sechsten Jahrhundert vor Beginn der Zählung unseres Saeculums erscheinen plausibel.⁷⁵ Letztere regen einmal mehr Erwägungen an über die ohnehin “naheliegenden” gemeinsamen Wurzeln europäischsprachiger und sinographischer Begriffskulturen. Die bemerkte Affinität und womöglich ihre geteilte Provenienz bleiben nachgerade noch im Licht derjenigen Positionen bemerkenswert, denen zufolge – wie von Walter Schulz gegen den Idealismus argumentiert worden ist – das Wesen des Menschseins vielmehr in der Reflexion als einer Auseinandersetzung mit dem Seienden zu bestimmen sei, im Mit- und Gegeneinander, weshalb die “unfaßbare” Geistesbewegung von der uneigentlichen in eine eigentliche Absolutheit beim Versuch enden müsse, “das Absolute immer noch ‘absoluter’ zu machen”.⁷⁶

Kehren wir zur Lotusexegese zurück und nehmen wir unseren Faden dort auf, wo die Loslösung von etwas wie auch dieses etwas selbst, von dem das Bewußtsein bedingt (*jìng*, j. *kyō* 境) wird (dem Bewußtsein / *xīnshí* 心識 selbst, den Begriffen / *míng* 名 oder den Formen / *xiàng* 相), an sich nicht mehr verfügbar (*dé*, j. *toku* 得) oder erörterbar (*yánshuō*, j. *gensetsu* 言說) sei. In der Bewegung soll es extrem *staete* oder *unbeweglich* (*zhǐ*, j. *shi* 止) sein⁷⁷ bis hin zu der logisch untragbaren Steigerung “The relative is already the absolute – it does not exist [substantially]” (*dài duì jì jué jì fēi yǒu wéi* 待對既絕即非有爲), was dann wiederum eine “absolute cessation” (*juédàizhǐ* 絕待止) sei. *Zhìyǐ* hat diese unlogische Wendung auch als Abtrennung aus der Uneigentlichkeit (“Umfall und Umsturz”; *diāndào*, j. *tendō* 顛倒; < s. *viparīta*) und als Absolute Einsicht (*juédàiguān* 絕待觀) in die mentalen Widrigkeiten und ebenhier als die einzige *oikouménē* des Dharma (*dúyī fǎjiè*, j. *tokuitsu hokkai* 獨一法界) gelten lassen. In der frühen chinesischen Kommentarliteratur des Lotussutras wurde von Fāyún 法雲 (467–529) bereits das Sublim-wunderbare Dharma (*miào fǎ*, j. *myōhō* 妙法; < s. *saddharma*) als die eine Geltung über alles hinausgehoben, was sich *vis-à-vis* zu irgendetwas

74 KAHN 2001. Vgl. zur europäischen Rezeption insbesondere den *Liber causis* von Albertus Magnus; *Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache* 2006.

75 KAHN 2001:19.

76 SCHULZ 1963: 12f u. 30. Das absolute Ich bleibe phantastisch und unreal.

77 *Móhē zhǐguān* [1] 1990 (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1911), 3. ob. Fasz.: 22a–b; SWANSON (Übers.) 2004: 267f (s.a. Anm. 32).

verhalte.⁷⁸ An diesem Punkt angelangt, keimen, da jeder sprachliche Versuch eine Aporie bleibt, immer wieder auch Verführungen zu weiteren Verbalisierungs- und wohl auch Dogmatisierungsversuchen, wenn nicht sogar umgekehrt arrogante Kommunikationsverweigerung und ethiküberschreitende “Lösungen”;⁷⁹ insofern provisorische Normen nicht doch ohne ein letztes Wort verhandelt werden.

“Wahre Weisheit” (*zhēnhuì*, j. *shin’e* 眞慧) der “Heiligen” 聖 – den Heiligen des *Zhuāngzǐ* vergleichbar – richte, so heißt es in den auf den Lehrreden des Zhiyi fußenden Mitschriften der “Eingehenden Erörterungen” zum Lotussutra,⁸⁰ ihr Handeln, Denken und Reden jenseits der relativen Begrifflichkeit aus, des Absoluten eingenommen; in ihrer Welt sollen alle konträren Denkbewegungen⁸¹ aufgehoben sein, für welche die gewöhnlichen Menschen noch verschiedene “Worte” (*yǔ*, j. *go* 語) aus ihrer “[sozialen] Welt” (*shì*, j. *se* od. *yo* 世) suchten, die sich aus Unverstand aber nur “im Kreise drehen” (*lúnzhuàn*, j. *rinten* 輪轉). Diesen, ob sie gleich Anfänger (*chūxīn*, j. *shoshin* 初心) auf dem Wege seien, blieb nun aber Orientierung erhalten, insofern die Sechs Identitäten (*liùjī*, j. *rokusoku* 六即)⁸² das stufenweise Herauswinden aus diesem Zirkel und ein Erklimmen der Stimmungen und Denkwege der Heiligen bis hin zur Buddhawerdung weisen: metaphorisiert (*pì*, j. *hi* / *tatōe* 譬) in Mitteln und Methoden der Seefahrt (*háng*, j. *kō* 航 / *chuán*, j. *sen* 船) oder in Gährungsstufen der Milch, in den Fünf Geschmäckern (*wǔwèi*, j. *gomi* 五味), hin zu Quark und Butter.⁸³

78 Im ersten Abschnitt seiner “Erörternden Notizen zur [Schrift der] Lotusblüte” (*Fāhuā yìjì*, j. *Hokke giki* 法華義記) aus dem Kangzhai 光宅-Tempel; *Fāhuā yìjì* 1966 (in: TSD, Bd. 33, Nr. 1715).

79 Die 1997 mit *Zen at War* (Brian Daizen VICTORIA) etwas pomphaft überschriebene, keineswegs überraschende Anfälligkeit zeigt den Schatten der Hoffnung auf Reine Erfahrung, der von SUZUKI Daisetsu 鈴木大拙 (Teitarō 貞太郎) in der Figur des halb-reif-orientierungslosen Weltengängers aufgefangen wurde (in *The Great Liberation – Introduction to Zen Buddhism*, 1934; dt. *Die große Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus*, 1939; SUZUKI 1980: 173, 175, 185). Zum Problem: STEGMAIER 2008.

80 *Miàofǎ liánhuājīng xuányì*, j. *Myōhō rengekyō gengi* 妙法蓮華經玄義.

81 Negativ notierte “Begehrungen” oder auch “übereiltes Begehren” (*[chí]xiǎng*, j. *[chi]sō* [馳]想), “gemeine Stimmungen” (*fānqíng*, j. *bonjō* 凡情) und unzulängliche “Unterscheidungen und Differenzierungen” (*fēnbié*, j. *bunbechi* 分別).

82 *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [1] 1963, 1. ob. Fasz.: 686a; M. [3] 2016 (*Hokke gengi*): 98. Zur Rezeption im japanischen Tendai-Komplex siehe GRONER 1989: 64f.

83 Diese führen sich auf das Nirvanasutra – *Mahāparinirvāṇa sūtra* (*Dàbān nièpánjīng*, j. *Daihatsu nehanyō* 大般涅槃經) – zurück. Etwa Milch, Sauermilch, Sauerrahm, Quark, Butter: 乳 (*rǔ*, j. *nyū*), 酪 (*lào*, j. *raku*), 生蘇 (*shēngsū*, j. *shōso*), 熟蘇 (*shúsū*, j.

Der Exeget des Lotussutras beschreibt Wirkfaktoren in der Relativität der sozialen Welt als ein “Einander-Zuwarten” bzw. in alternativer Schreibung ein “Einander-Zuwenden” (*xiāngdài* bzw. *-duì*, j. *sōdai* od. *sōtai* 相待 / 相對) mit “Rücksicht auf die Affekte” der sozialen Umwelt (z.B. gegen Predigtzuhörer) – *suíqíng*, j. *zuijō* 隨情 –, während die Lösung von dieser Bedingtheit auf eine idealiter reine “Rücksicht gegenüber den Ordnungsprinzipien der Vernunft” – *suílǐ*, j. *zui* 隨理 – hinausführe.⁸⁴

Zhiyǐ führt seine Erörterungen in jene Bereiche hinein, die Zhuāngzǐ indisputabel waren. Er sagt zufolge der Tradition – im zweiten Abschnitt der “Eingehenden Erörterungen” zum Lotussutra – es gäbe zweierlei Arten in der Verwandlung des Geistes (wundersame Sublimation; *miào*, j. *myō* 妙) im Sinne der “Abscheidung vom Zuwarten”, die eine sei eine Verwandlung in gegenseitigem oder doch koexistierendem *vis-à-vis*, die andere sei eine Verwandlung in Abgeschiedenheit vom *vis-à-vis*. Erstere nennt er “Sublimierung im Einander- oder Aus-Koexistenz-Zuwarten” (*xiāngdàimiào*, j. *sōdaimyō* 相待妙) und letztere “Sublimierung in der Abscheidung von Zuwarten” (*juédàimiào*, j. *zeddaimyō* 絕待妙).⁸⁵ Jene sei noch ephemersch, trügerisch, uneigentlich und lediglich “erscheinend” (*quán*, j. *gon* 權/權), nicht aber gültig. Diese sei “gültig” (*shí*, j. *jitsu* 實/実), es sei diese recht eigentlich wahr. Sublimation ist zunächst allen Lehren begrifflich, damit fällt sie unter die Bedingungen der Existenz, gegen welche sie eingeführt wird und die das gewöhnliche Raue, “Rohere” (*cū*, j. *so* 麤 = 匱) genannt wird. Alle Mittel (*fāngbiàn*, j. *hōben* 方便)⁸⁶ im Existenten, die in dieser Bedingtheit verhandelt werden, sind äußerlich, physisch und begrifflich differenziert nach Art des Relativen, nach allem also, welches das in Unterscheidungen Wahrgenommene der humanen Mentalität ausmacht. Das Relative ist nicht zwingend mehr “gegenseitig”, kommentiert Zhànrán 湛然 (711–82) hierzu,⁸⁷ vielmehr zeichne dieses noch eine letzte Bewegung aus;

jukuso), 醞酬 (*tíhú*, j. *daigo*); *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [1] 1963, 1. ob. Fasz.: 696c; *M.* [3] 2016 (*Hokke gengi*): 192.

84 Belegstellen im *Xuányì* lassen sich mit zwei Schreibweisen auffinden, deren Bedeutung nicht different scheint: *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [1] 1963 (Fasz. 2, oben): 696b–697b; 相待 p. 696 vs. 相對 p. 703b. Vgl. *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [2] 1988: 65–69 vs. 70. Vgl.a. *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [3] 2016, Bd. 1: 189–96 vs. 244.

85 *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [1] 1963 (in: TSD, Bd. 33, Nr. 1716), Fasz. 2a: 696b. *Sōgō bukkō daijiten* 1987, Bd. 3: s.v. *sōdaimyō* 相待妙, vs. *zeddaimyō* [od. › *zetsumyō*] 絕[待]妙 (p. 890); *Iwanami bukkō jiten* 1989: 493.

86 *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* [1] 1963 (in: TSD, Bd. 33, Nr. 1716), Fasz. 2a: 696b.

87 PAN 2003: 45 (Anm. 10). *Zhǐguān fǔxíng zhuàn hóngjué* [j. *Shikan bugyō den guketsu*] 1990 (in: TSD, Bd. 46, Nr. 1912): 217b.

es habe eine Richtung: Das Raue verwandelt sich in das Sublimere, nicht aber umgekehrt. Das Raue wird den “Eingehenden Erörterungen” zufolge noch “gebrochen” (*pò*, j. *ha* 破). Hingegen die vollkommene Ablösung die letzte Sublimierung *sui generis* ist, eine Sublimierung der Absolutheit an und für sich, die “sich öffne” (*kāi*, j. *kai* 開). Dem Nur-An-sich (*jíshì*, j. *sokuji* 即事)⁸⁸ dieses Absoluten (*juédài*, j. *zeddai* od. *zettai* 絶待) billigt der Weise und Heilige noch den letzten Namen zu, obschon dies, wie oben schon bemerkt, recht eigentlich gar keinen Namen aushalten kann. Dieser letzte aller Begriffe sublimiert sich wie sich der Schatten der Peitsche einem galoppierenden Pferd vermittelt, der zum Sporn treibt, ohne daß das Werkzeug sich jemals dem wahrnehmenden Bewußtsein unmittelbar zeigt.⁸⁹ Dies bedeutet, daß die drei Gefährte (Sinnbild der diversen Methodensphären bzw. geistigen Vermögen der nach Erleuchtung Strebenden)⁹⁰ eigentlich eines sind, die Menschen eine Menschheit, die Lebewesen eine Lebenheit mit gleichermaßen verfügbarer Einsicht in die Lösung von der leidvollen Existenz.

Als Kumagae den Weg zu Hönen gefunden hatte, organisierte sich die Opposition zur Lehre von einer aller Welt inhärenten wie potentiell durchsichtigen Abgeschiedenheit (*hongaku* 本覺) und der damit korrespondierenden dogmatischen Exklusivität der sublimen Wirkung des Lotussutras. Aus dem Kontext der Lotus-Exegese formulierten Abkömmlinge der Tendai-Theologie wie Hönen den Abgeschiedenheits-Aspekt der Sublimierung qua “Einander-Zuwarten” (*xiāngdàimiào*, j. *sōdai*- od. *sōtaimyō* 相待妙) – in der Evokation des *nenbutsu* 念仏 – als ihr Credo. Der errettende Amida steht der Menge *vis-à-vis*, gleichzeitig ist er absolut.⁹¹ Und der einflußreiche Shinran hat hernach die Überwindung des kausalen Nexus und das Eingehen in das Absolute seiner Auffassung unterworfen, daß “Eigenmühen” (*jiriki* 自力), welche im Tendai-Komplex als zulässig gelten, nicht hinreichen, vielmehr das “Vertrauen” (*shin* 信) auf das “Mühen des [absoluten] Anderen” (*tariki* 他力) Orientierung (die hier “Okzidentierung” ist) ausmache. Hier stellt sich Shinran die Frage nach der Verortung seiner Gnadenlehre im absoluten Absoluten, um sie als legitime buddhistische Rettung zu behaupten.

88 *Miàofā liánhuājīng xuányì* [1] 1963 (in: TSD, Bd. 33, Nr. 1716), Fasz. 2b: 696c.

89 Ebenda, Fasz. 2b: 702a.

90 Die drei Sphären: *śrāvaka yāna* (j. *shōmonjō* 声聞乘), *pratyekabuddha yāna* (j. *en-gakujō* 縁覚乘) und *bodhisattva yāna* (j. *bosatsujō* 菩薩乘).

91 *Iwanami bukkyō jiten* 1989: 493.

ten.⁹² Da *zeddai* / *zettai*^[1] 絶待 (die Abscheidung des Zuwartens) im Tendai auf die Lotuslehre verweist, soll Shinran, so eine Lesart, die Schriftzeichen *zettai*^[2] 絶対 (Abscheidung von Zugewandtheit) verwandt haben.⁹³

Vor dem Hintergrund der Vorstellungen von Absolut(ion) lernten die Knaben in ihrer kleinen Wort- und Schreibübung vom Schicksal, das ihre Hand ergreift wie Naozanes Schwert. Und Unfaßbares vollstrecken läßt, um Höheres zu erreichen: In “einem Lotus” (*hitotsu hachisu* 一蓮), schreibt der neuzeitliche Zögling, sollen die Menschen gemeinsam aufgehen! (Satz 12 des Anschreibens) Er wird vertraut mit einem Sinnbild des Erwachens (*bo-dai* 菩提, s. *bodhi*), das heißt einer gemeinsamen kosmischen Substanz jenseits von “Geburt und Tod” (*shōji* 生死), in welche die Menschen sich, ihrer Akzidentalität entledigt, bestimmt einfinden. Er verantwortet sich, indem er Schuld über die individuelle Intention stellt und dem Gegenüber wie sich selbst die Duldung des Schicksals zumuten darf.

Diese Nachricht verschafft dem jungen Kopisten Gewißheit wie dem Vater Atsumoris. Die leibliche Hinterlassenschaft ist diesem einer Wiedergeburt gleich. Raum und Zeit werden ihm wie das Mitgefühl Naozanes unermesslich. Der Pennäler schreibt sich das Wissen um ein umfassenderes Sein förmlich in den Leib. Noch den extremsten Verlust lernt er zu ertragen; und könnte auch leicht dem Fatalismus verfallen. Er schließt sich jedoch andererseits von der Antwort her mit dem Antrag zusammen, versöhnt sich mit dem Töter seines Sohnes und entgrollt seine Trauer, die derjenigen Buddhas um Rāhula nicht nachsteht. Die Nachkommen dieser Schülergeneration könnten nun darauf befragt werden, wie sie diese Geschichte erinnern, wenn sie heute wie in europäischen Sprachen – affirmativ oder negierend – ihr “Absolut!” in der Sprache des Alltags ausrufen.

92 In seiner “Erbringung des Aufweises des Wahren und Gültigen des Reinen Landes in der Lehre und in den Werken durch die Schriften” (*Kenjōdo shinjitsu kyōgyō shōmonrui* 顯淨土眞實教行證文類) oder “Herausgabe der Schriften zum Aufweis des Wahren und Gültigen des Reinen Landes in der Lehre und in den Handlungen”; kurz: *Kyōgyō shinshō* 教行信証; “Aufweis des Glaubens, der Werke und der Lehre”; zum modernen Rezeptionszusammenhang siehe LAUBE 1979. Insbes. zum “Vertrauen” vgl. STEGMAIER 2008.

93 YAMAGAMI 2012: 126, 133ff in bezug auf Abschn. 7 (Kommentar über das eine buddhistische Gefährt auf dem endlosen Meer der Existenz) im Faszikel “Werke” (行).

4. Anhang: “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 Integrale Variantenwiedergabe, Transkription und Übersetzung

4.1 Kommentar

Der immer noch weithin bekanntere der beiden großen Rezitations-Textstränge des *Heike monogatari*, das *Ichikata* (wir nennen es hier den I-Strang), weist wie gesehen den Dialog nicht auf. Die folgende Gegenüberstellung unseres didaktischen Briefwechsels⁹⁴ mit einem Exempel der um die Episode “Rokudai” 六代 “gekappten”⁹⁵ *Yasaka*-Überlieferung (den wir Y-Strang nennen)⁹⁶ jedoch legt die ziemliche Nähe zwischen neuzeitlichen Schulbuchredaktionen zu einem Teil der sogenannten Rezitationsüberlieferungen nahe. Der Textverlauf und der Wortlaut beider Texte sind ausgeprägt affin. Die 120 Rezitationsstücke umfassende Redaktion im Y-Strang (*Hyakunijūkubon* 百二十句本) spiegelt nur geringfügig vom Wortlaut abweichende Passagen wider. Darunter begegnen auch als beliebig verstellbar erscheinende Wortfolgen oder spielerisch variable Lesungen eines mitgedachten chinesischen Zeichens, die geringfügige Lücken und Einschübe zur Folge haben, jedoch nirgends die Kohärenz des Textverlaufes zerstören oder endgültig auftrennen. Allerdings heißt dies keineswegs, daß die kleinen Ent- und Verstellungen der Lektüre und der Ausdeutung heutiger Betrachter nicht mitunter Probleme bereiteten.

94 “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [4] 1993; Faksimile ohne pag. (*Ōrai-mono taikai* [= ŌT], Bd. 43); in *Kojōzoro*-Druck aus Edo 江戸, Holzblock von Chōhē 長兵衛, aus der Mitte des 17. Jh.s. Im selben Band sind ähnliche, spärlicher mit phonetischen Lesehilfen versetzte Drucke aus Ōsaka von ca. 1649 = Keian 慶安 2 (*Shinpan kojōzoro* 新板古状揃) und aus Kyōto (*Buke ōrai* 武家往来, 1670 = Kanbun 寛文 10) verkleinert reproduziert, die unser Briefpaar enthalten; vgl. auch Var. [5] 1970 (in *Kojōzoro*-Kopie von 1625 = Kan’ei 寛永 2); modernes Druckschriftbild (*Nihon kyōkasho taikai* [= NKT] [*Ōraihen. Rekishi*]): 163–64. Bereits 1601 in der Jesuitenpresse ist unsere Var. [6] erschienen (“Naozanejō” 直実状 und Antwort, “Henjō” 返状, in: *Keichō gonen Yasokaiban Wakan rōeishū* 1964: 59ff, mit redaktionellen Eingriffen der Missionare, s. Kommentar von DOI Tadao 土井忠生, p. 52).

95 Wegen dieser Deutung bekannt auch als *Danzetsu Heike* 断絶平家, um es über den Tag hin “an einem Stück [durchzuzitieren]” (*ichibu Heike* 一部平家); man denke an Versuche, die Akte des *Faust* ungebrochen aufzuführen.

96 “Kumagae okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [A] 1981; *Hyakunijūkubon* des Y-Stranges, “[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani”: *Heike monogatari (ge)* (*Shinchō Nihon koten shūsei*): 100–17, Briefwechsel auf 113–17; verändertes, modernen Lesern, so sagt der Kommentar, “leserlich gemachtes” Schriftbild der überwiegend mit Kana notierten Vorlage: siehe Ausgabe *Kokuritsu Kokkai Toshokan bon fukusei Heike monogatari Hyakunijūkubon*, Bd. 5, Koten Bunko 1968 (vol. 156): 136–42.

Der zum Vergleich gewählte *Heike*-Text ist, anders als der Schultext, schwerpunktmäßig mit Kana geschrieben (wenn auch nicht getreu modern gedruckt) worden. In den sogenannten Lektüre-Strängen (z.B. die von uns konsultierten Varianten des *Enkeibon* oder des *Genpei seisuiki*)⁹⁷ findet sich ein sehr affiner, wenn auch nicht zwingend “näher” stehender Wortlaut. Auch dieser scheint nicht auf eine Schriftform festlegbar, vielmehr je nach Variante graphisch unterschiedlich, mal fast ausschließlich in Kana oder in Kanji notiert. *En passant* werden wir diese Ausgaben wie auch Textfassungen der “Tanzrezitation” (*Kōwakamai*)⁹⁸ kollationieren, um uns ein – wenn auch ausschnitthaft bleibendes – Bild von der komplexen Variabilität der Kopier-, Redaktions- und Rezeptionskultur zu verschaffen. Eine gemeinsame Herkunft des Wortlautes, auf welcher Verschriftlichungsweise er ursprünglich auch immer basieren mag, darf als gesichert gelten.

Geradlinige Rezeptionen zwischen den älteren Varianten einerseits und *Mai*-Texten wie didaktischen Texten der Neuzeit andererseits lassen sich kaum widerspruchsfrei aufzeigen. Zumindest haben sich Kopisten über Vorlagen, Lesungen, Worte, Zeichen und grammatische Versatzstücke (Einsatz, Auslassung und Tausch von Partikeln) entweder vorsätzlich aus praktischen und pragmatischen Erwägungen oder aus Unvorsicht bzw. Unbedarftheit hinweggesetzt. Bisweilen haben sie diese in Teilen wohl auch nicht verstanden. Wahrscheinlich ist überhaupt die Konsultation einer Großzahl von Varianten – Rezitation, Lektüre, Drama – durch unseren neuzeitlichen Präzeptor. Von einem Rückgriff auf mehrere, auch uns verborgene Vorlagen oder eine entsprechende Vorarbeit dieser Art darf man ausgehen. Die Konzentration auf nur eine Fassung läßt nicht belegen.

Die Abweichungen von der Vergleichsfassung aus dem Bereich der Rezitation bedeuten gleichwohl nicht den Aufweis seiner höheren textkreativen “Eigenständigkeit”. Eine Umdichtung, die sich intentional von der *Heike*-Diktion entfernt, ist nicht recht eigentlich zu erkennen. Im Gegenteil, unsere Prüfung identifiziert die Abweichungen zumeist gestreut mit Abschnitten tradierter Fassungen unterschiedlicher Provenienz.

97 “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [B] 1910 (*Genpei seisuiki* [Kokumin Bunko Kankōkai, Var. *Naikaku Bunko zō Keichō kokatsujibon* 内閣文庫蔵慶長古活字本], Fasz. 38: 943f) und dieselben Var. [C] 1964 (*Enkeibon Heike monogatari* 延慶本平家物語: Nr. 5.25, Brieftexte: 148–51).

98 Varianten “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” [1]–[3] 1979, 1974, 1978. Var. [1] ist eine Abschrift, die Bunroku 2 datiert, i.e. 1593.

Im folgenden stellen wir den Abdruck des Rezitationstextes vor (dessen Original fast nur mit Kana notiert ist),⁹⁹ und geben am Ende der Abschnitte den didaktischen Text (Logogramme mit grammatischen und phonetischen Lesehilfen).¹⁰⁰ Dazwischen setzen wir eine integrierende Transkription, die den Befund unseres Vergleiches darstellt.¹⁰¹ Anschließend versuchen wir eine integrale Übersetzung der beiden Varianten.

4.2 Quellen

4.2.1 Anschreiben (“Naozane okurijō” 直実送状):

4.2.1.1 Integrale Variantenwiedergabe und Transkription

[1a] 直実謹んで申す //なをぞ称徒川志んで申須¹⁰²// *Naozane tsutsushinde mōsu*. 謹言 [1b] 不慮にこの君に参会したてまつり、呉王、勾踐がたたかひを得、秦王、燕丹が怒りをさしはさみ //ふりよ此君尔さんく王い志奉りご王うこうせん可多ゝかひをえ志ん王うゑんたん可いかりをさし者さミ// *somosomo kondo¹⁰³ furyo ni kono Kimi ni sankai shitatematsuri, Go Ō Kō Sen ga / no tatakai o e, Shin Ō / Kō En Tan no ikari o sashihassami*, 抑今度不慮奉_レ参_レ會_レ此君_レ得_レ呉王勾踐之_レ戰_レ挿_レ秦皇燕丹之怒_レ

[2] 直に勝負を決せんと欲するきざみ、にはかに怨敵の思ひを忘れ、すみやかに武威の勇みをなげうち、かへつて守護を加へたてまつるのところに、雲霞の大勢襲ひ来りて、落花の過ぐるときをなす //ぢ起尔せう婦を氣川勢んと本川春るきざミ丹ハカルをんで起乃をもひを王す連春ミや可尔ぶみ乃いさみを那希うち かへ川て志ゆごをく王へ奉る乃所尔うんか乃大勢いおそひき多りてらく王能過_レと起をな春// *tada-chi / jiki ni shōbu o kessen to hossuru kizami, niwaka ni ondeki no omoi o wasure /*

99 “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [A] 1981. Vgl. “[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani”, *Kokuritsu Kokkai Toshokan bon* (s. ob. Anm. 96).

100 “Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [4] 1993 (ÖT); vgl. Var. [5] 1970 (NKT).

101 Unterstrichen sind die im Rezitationstext stehenden, nicht-kursiv gezeichnet sind die im didaktischen Text stehenden Teile.

102 In // steht der kana-Text des *Kokuritsu Kokkai Toshokan bon* eingeklammert. Die Kursovierungen einzelner phonetischer Zeichen lassen sich bisweilen in zwei Stufen einteilen, die hier der Vorlage gemäß abgebildet werden: z.B. ひ/飛, の/乃, つ/川.

103 Ohne diesen, den didaktischen Texten eigenen Redebeginn bleiben neben dem Zitat aus dem Y-Strang auch Var. [C] 1964 (*Enkeibon*) 1964: 151; Var. [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 943 sowie die *Mai*-Texte (“Naozane okurijō” und “Tsunemori henjō” Var. [1] 1979: 156 / Var. [2] 1974: 214).

ni bōji¹⁰⁴, *sumiyaka ni bu'i no isami o nageuchi*/tte, *kaette shugo o kuwaetatematsuru no tokoro ni*, *ushiro yori unka no ōzei [= taizei] osoikitarite*/tte, *rakka no suguru toki o nasu* / o nasu koto, toki o sugusazu.¹⁰⁵ 直欲_レ決_レ勝負_一刻俄忘_一怨敵思_一速抛_一武威勇_一還_一奉加_一守護_一処從_一後雲霞_一大勢襲来成_一落花_一不_レ過_一時

[3] たとひ直実、源氏をそむき、初めて平家に参ずといふとも、彼は大勢、これは無勢なり // 多とひなをさ年源氏をそむ起者じめて平家尔さん春_一とい婦ともか連ハ大勢_一いこ礼ハ婦_一せいなり // *tatoje Naozane Genji o somuki hajimete Heike ni sanzu to iu tomo, kare wa ōzei / taizei, kore wa buzei nari*¹⁰⁶. 縦直実_一背_一源氏始而雖_一参_一平家_一彼者多勢是者_一無勢也

104 Kollationieren wir: *Wasuru* für diese Stelle notiert nach diesem Befund allein der rezi-tative Y-Strang. Die Lesung des Verbs *bōzu* begegnet nach der Partikel *o* auch in Var. [C] 1964 (*Enkeibon*) 1964: 148. Hingegen hier auch *tadachi* den Satz einleitet, während der didaktische Text das chinesische Zeichen mit dem Synonym *jiki* glossiert. Ähnliche, partielle Entsprechungen, verbunden mit zumeist kleineren Ausfällen und Abweichungen in großer Zahl, sprechen für eine selektive Anlehnung oder gebrochene Überlieferung im Rahmen der neuzeitlichen Redaktion. Vgl. Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): 148f (*tadachi ni shōbu o kessen to hossuru kizami, niwaka ni ondeki no omoi o bōjite, kaerite bugei no isami o nagu. amatsusae shugo o kuwaetatematsuru tokoro ni, [...] ōzei osoikitaru* たちにしうぶをけつせんとほつするきざみ にはかにをんできのおもひをばうじて かへりてぶゐのいさみをなぐ あまつさへしゆごをくはへたてまつるところに おほぜいおそひきたる). Das *Genpei seisui* hingegen ebenso mit weiteren (hier kursivierten) Einschüben; Var. [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 943 (直_レ欲_レ決_レ勝負_一之刻 依_レ拜_一容儀 俄忘_一怨敵之思 忽抛_一武威之勇 剩加_一守護 奉_一供奉_一之処 大勢襲来之間..). Während also z.B. *amatsusae* in unseren Texten fehlt, taucht es in den sogen. Lektüresträngen auf. Von dort spätestens wanderte es eventuell in den dramaturgischen Kontext “zurück”. Vgl. z.B. noch *Mai*-Text-Varianten, die den *yomihon*-Passagen affin sind: Var. [1] 1979: 156. *jiki ni shōbu o kessen to hossuru kizami, niwaka ni ondeki no omoi o* [Glosse: *ni*] *bōji, kaette bugei no isamikie, amatsusae shugo o kuwaetatematsuru tokoro ni, [...] taizei* [auch *ōzei*] *ichidō ni ki[h]oikakatte* 直尔勝負を希せむと本つする刻俄にをんできのおもひを [Glosse: 尔]者うし 可遍川て布遣ひのい佐ミきえ あまつさへ 守護をく王へ奉る所尔多勢一同尔きおひかへ川て. Vgl. Var. [2] 1974: 214. Hier *jiki ni* wie in unserem Schultext. *Bugei* sowie *Verba kio* und *-kakar* (“wettstreiten und zu-stürzen”) stehen wiederum gegen *bu'i*, *osou* und *-ki* (“angreifen und kommen”) der zitierten *Heike*-Ausgaben und gegen unseren Schultext. Über die generell instabile Postposition für das Verb *bōzu* markiert sich die Suspension eines Urteils durch *Mai*-Kopisten (*o* wird nicht durchgestrichen), *o* und *ni* scheinen beide möglich.

105 Ein Blick in den I-Strang – etwa “Atsumori no saigo”, *Heike monogatari (ge)* (NKBT, Bd. 33): 221 – erlaubt die Feststellung von identischen und synonymen Worthaufen des Erzählers, die vermutlich später in den ausschmückend wiederholenden Teil, als der der Briefwechsel des Y-Stranges fungiert, übernommen worden sind: *Bugei* › *bu'i*, *unka no gotoku* › *unka no ōzei*, *nochi no onkōyō* 後の御孝養 › *onbodai* (unten, Sätze 8 u. 14 des Anschreibens) usw.

106 Ebenso im *Enkeibon* (ebd., *かれはたせいこれはぶせいなり*), zwei Prädikate jedoch im *Genpei seisui* (ebd., *彼多勢也 此無勢也*); im *Mai*-Text hingegen: *tōzai ni kore wa iru. kare wa taizei, kore wa buzei* 東西尔是ハゐる 可連ハ多勢古れハ布せい; Var. [1] 1979: 156. Dort wo phonetisch notiert, wird das auch *ōzei* lesbare 多勢 wie im di-

[4] 樊噲かへつて養由が芸をつつしむ // 者んく王ひかへ川て屋うゆう可希いをつゝし無// *Han Kai kaette Yō Yū ga gei o tsutsushimu*. 樊噲却而慎養由藝

[5] ここに直実たまたま生を弓馬の家に受け、はかりごとを洛西にめぐらし、怨敵旗をなびかし、天下無双の名を得たりといへども、蚊虻むらがつて雷をなし、蟻螂あつまつて隆車くつがへすがごとし // 爰尔な越さ祢多万々志やうをきう者能家尔う希者可りこと越らく勢い尔めくらし御で起者多越なび可し天可婦さう乃なをえ多りといへども婦まうむらが川て羅いをなし多うらうあ川ま川て里うしやく川可へ春可ごとし// *koko ni¹⁰⁷ Naozane tamatama shō o kyūba no ie ni uke* / > *kyūba no ie ni shō o uke, hakarigoto o Rakusei ni megurashi* / > *Rakusei ni hakaru koto o megurashi, ondeki no hata o nabikashi¹⁰⁸ / hirugaeshi, teki o shitagaeru koto tenka busō no na o etari / uru to iedomo, bun/monmō muragatte / no koe rai o nashi, tōrō atsumatte ryūsha kutsugaesu / o kutsugaesan to suru ga gotoshi*. 于茲直実適請生於弓馬家廻謀洛西飄怨敵旗賓敵事雖得天下無雙名紋虻聲成雷蟻螂集如成覆立¹⁰⁹車

[6] なまじひに弓をひき、矢を放ち、剣を抜き、楯をつき、命を同朋の軍士にうばはれ、名を西海の波に流すこと、自他、家の面目にあらず // なま志ゐるゆみを飛起矢を者なちつる起ぬき多てをつ起いのちをどう者う能ぐんし尔う者王連なをさい可ひ乃浪尔な可須こと志多家乃めん本く尔あら須// *namajii ni yumi o hiki, ya o hanachi, tsurugi* / > *ken o nuki, tate o tsuki, inochi o dōbō no gunshi ni ubaware* / > *dōbō ni [oite] inochi o ubai, na o saikai no nami ni [oite] nagasu / shizumen koto, jita motte ie no menboku ni arazu ya*. 愁挽弓放矢劔拔築楯奪命於同方¹¹⁰沈名於西海浪事自他以非家面目哉

daktischen Text durchaus *tazei* gelesen, womöglich wurde auch gemeinhin ebenso *ōzei* gelesenes 大勢 (das Hg. der Var. [A] 1981 angeben) damit gleichgesetzt und ist vielleicht Ausdruck einer einst gemeinsamen Lesung. Oder letzteres wurde sogar als *tazei* aufgefaßt. Das Seinsverb *nari* häuft sich nicht nur in den didaktischen Varianten (im dozierenden bzw. erzählenden Duktus), es verändert also auch in der Rezitationssprache bereits das Kolorit gegen die Briefsprache, welche letztere ein Verb ob kaum gleich einfach auslassen kann – wie dies in dem *Mai*-Zitat der Fall ist –, so doch gegen soziative Verba und Hilfsverba der Verbindlichkeit eintauscht.

107 Dieses erinnert an vergleichsweise erzählende Zäsur. Sie wird hinzugefügt und mit dem ungeordneten Namen dem *tamatama* vorangestellt.

108 Dieses Verb auch in den Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): 149; [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 943 (摩旗). In den *Mai*-Texten ist dieser Passus nicht enthalten.

109 Hier ideographisch ein Hohes Gefährt, ein Ausdruck, der mithin dem Y-Strang des *Heike monogatari* nahe scheint, denn es fällt auf, daß die Wagenachsen im *Enkeibon* (ebd.: くるまをくつがへす) und im *Genpei seisuiki* (ebd.: 覆車) ohne diese Metaphorik bleiben. Verwandt mit dem Vertikalen Wagen scheint übrigens die Ideographie des Drachenwagens, das meint eine hochherrschaftliche Sänfte oder einen Streitwagen 龍車.

110 Da *dōbō* gelesen wird, ist hierin vielleicht eine Variation von 同朋 (Kumpanen) zu erkennen, für welches die *Enkei*-Varianten *tōbō no ikusa* ("Krieger des Ostens") auswerfen. *Enkeibon* (ebd.): とうぼう [= 東方]のいくさにうばはれ. *Genpei seisuiki* wieder anders (ebd.): *dōgun no gekijin* in 奪愚命於同軍之戟塵; c. jī, j. auch *hoko*

[7] なかんづく、この君の御素意を仰ぎたてまつるのところに、ただ御命を直実にくだし賜はりて//な可ん徒く此君の御そいをあふぎ奉る乃所尔多御いのちをなをぎ年尔く多し給はりて// *nakanzuku kono Kimi no onso'i o aogitatematsuru tokoro ni tada on'inochi o Naozane ni kudashitamawarite/ru*. 就中奉仰此君御疎意處唯下給御命於直実

[8] 御菩提を弔ひたてまつるべきよし、しきりに仰せ下さるのあひだ、はからず落涙をおさへながら、御首を賜はり候ひをはん //御本多いと婦らひ奉る遍起与し志起り尔仰下さるゝ乃あひ多者可ら須羅く累ひをおさへな可ら御くびを給り候お王ん// *onbodai o tomuraitatematsurubeki yoshi, shikiri ni ōse kudasaruru [no] aida, hakarazu rakurui o osaenagara onkubi [o] tamawarisōraiowan[u]*.¹¹¹ 可奉御菩提弔由頻被仰下間不計乍押落涙御頸給畢

[9] うらめしきかな、いたましきかな、この君と直実、怨縁を結びたてまつり、嘆かしきかな、悲しきかな //う羅めしき可那いたまし起可な此君となをさ年をん御えんをむ春び奉りなげかし幾可な可なし起可な// *urameshiki kana itamashiki kana, kono Kimi to Naozane on'en / aku'en o musubitatematsuri / -ru ka, nagekashiki kana, kanashiki kana*. 恨哉痛哉此君与直実奉結悪縁歎悲哉

[10] 宿縁はなはだ深うして、怨敵の害をなしたてまつる //志ゆくえん者なハ多婦可うしておんで起乃可いをなし奉る// *shukuen hanahada fukōshite / sore fukaku, ondeki no gai o nashitatematsuru* 宿縁其深奉成怨敵害

[11] しかりといへども、これ逆縁にあらずや //志可りといへどもこ連きやくえん尔あら春や// *shikari to iedomo kore gyakuen ni arazu ya*. 雖然是非逆縁

[12] なんぞたがひに生死のきづなを切り、ひとつ蓮の身とならざらんや //那ん楚多可ひ尔志やうじ乃きづなをきり飛と川者ち春乃身とならざらんや// *nanzo tagai ni shōji no kizuna o kiri/tte, hitotsu hachisu no mi to narazaran ya / naran*.¹¹² 何互切生死繼成一蓮身

(Hellebarde), ist gleichsam Ausdruck der Waffenträger, der Staub ein Bild der Menge: bewaffnete Horden. Im *Mai*-Text fällt auch dieser Satzteil fort.

111 *Enkeibon* (ebd.): ごぼだいをとぶらひたてまつるべきよし おほせくださるによつて らくるいをおさへながら はからざるにおんくびをたまはりをはんぬ; fast identisch das *Genpei seisuiki* (ebd.), dessen *toburau* als einzige unter den Varianten ohne Hilfsverb bleibt: 可訪菩提之由 依被仰下 乍抑落涙 不謀而賜御頸畢. Mit dem brieftypischen Hilfsverb der Verbindlichkeit *sōrō* am Satzende steht das *Hyakunijūkubon* der *Yasaka*-Tradition allein. Der *Mai*-Text kürzt diesen Teil und bringt nur seine Wiederholung im beedenden Schlußteil.

112 Eine wenn auch beiden Texten affine, an einigen Stellen jedoch wieder abweichende Wortwahl dokumentiert für Sätze 11–12 das *Enkeibon*: *hirugaeshite, kore* › *kono, ni arazu [ya]* › *wa; nanzo* › *ikadeka; kiri / kitte* › *kirite*; しかりといへどもひるがへしてこのぎやくえんにあらずは いかでかたがひにしやうじのきづなをきりて ひとつはちすのみとならむ; Var. [C] 1964 (*Enkeibon*) 1964: 149. Das *Genpei seisuiki* hingegen: *shikari to iedomo kono gyakuen o* [Verneinung *arazu* wird übergangen] *hirugaeshite, nanzo taigai ni shōji no kizuna o kirite hitotsu hachisu no mi to narazaran ya* 雖然翻此逆縁者 争互截生死之糾 不成一蓮之実哉; Var. [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 943. In 'wie, wenn nicht umgekehrt gemäß widrigem Karma, einan-

[13] かへつて順縁に至らんや // 可え川て志ゆんえん尔いたらん屋// *kaette jun'en ni itara/raza[ra]n ya*. 還而不_レ至順縁_ニ哉

[14] しかるときんば閑居の地を占め、よろしく彼の御菩提を弔ひたてまつるべきものなり // 志可ると起ん者かんきよ乃ちをしめ与ろしくか乃御本多いをと婦¹¹⁴らひ奉るべき毛のなり// *shikaru tokinba [= toki ni wa] / shikareba sunawachi kankyo no chi o shime / shimeshi, yoroshiku kano gobodai¹¹⁵ yoroshiku [o] toburaitatematsu-rubeki mono nari.*¹¹⁶ 然則示_ニ閑居地_ニ宜_レ奉_レ弔_ニ彼御菩提_ニ者也

[15] 直実が申状、真否さだめて後聞にその隠れなからんや // なをざ年可申志やう志ん飛さ多めてこう毛ん尔そ乃かく連な可らんや// *Naozane [ga] mōshijō shinpi sadamete / jippu kōmon/bun [ni] sono kakure nakaran ya / naki mono ka*. 直実申状実否後聞無其隠者歟

[16] この旨をもつて、しかるべき様に申し、御披露あるべく候 // こ乃無祢を毛川て志可るへき屋う尔申御飛ろうある遍具候// *kono omomuki o motte shikarubebeki yō*

der in Leben und Tod zu scheiden und dann in einem Lotus aufzugehen' laut *Enkeibon* wird n.m.E. *gyakuen* bereits im buddhistischen Sinn der impliziten Umkehrung der Wirkung (rhetorisch hypothetische Verneinung widrigen Karmas) verwendet. Im *Genpei seisui* aber ist die Umkehrung explizit, das *gyakuen* muß erst noch umgekehrt werden: 'das widrige Karma einmal umgekehrt, wie sollten die, die einander in Leben und Tod schieden, nicht doch ein Lotus werden' (rhetorische Verneinung der Lotus-Einung). Vgl. unsere Übers. unten. In *Mai*-Texten werden Verba verkehrt oder, wie Adjektive, neu eingefügt: *kono kimi to Naozane fukaku gyakuen o musubitatematsuru tokoro nagakashiki kana tsutanaki kana* 古の君と直実布可く逆縁をむ春ひ奉流處な遣可しき哉つ多なき可な *kono akuen o hirugaesu mono naraba, nagaku shōji no kizuna o hanare, hitotsu hachisu no en to naran ya* つ多なき可な此悪縁を飛累返物ならハ永く生死のきつな越者なれ一蓮のえんと那らんや; "Naozane okurijō" und "Tsunemori henjō" Var. [1] 1979: 156; Var. [2] 1974: 215.

113 Im didaktischen Text deutet sich keine grammatische Verneinung an.

114 Sic: teilw. ohne Zeichen der Verstimmhaftung (御本多い) vs. 御本多い in Satz 8.

115 Hier schreibt die Glosse in Var. [4] 1993 (ÖT) in der Tat 二本多い vs. おん本だい in Satz 8 und *Heike*. Womöglich gelten Lese- und Schreibweisenvariation dieser Art als gutes Bildungsprinzip der Vielfältigkeit; nicht als inkonsequentes Verhalten.

116 Das *Enkeibon* entspricht mal der einen, mal der anderen Variante oder führt in eine dritte Richtung: Das *shikareba sunawachi* leitet (wie in dieser Variante oft) auch hier ein. Es folgt eine vielfach abweichende Aussage: Nachdruck qua *hitoe ni, chi > jigyō, shime / shimeshi* > Verb wiederum wie im *Hyakuninshū*, jedoch *shimete; toburai- > inori*-.しかればすなはちひとへにかんきよのぢぎやうをしめて しかしながらごぼだいをいのりたてまつるべし; Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): 149. Das *Genpei seisui* ist wieder sehr nahe am *Enkeibon*, aber nur teilweise identisch: *shikareba sunawachi kankyo no chigyō o uranai = shime[te]* (die Identität und entsprechend gleichlautende Lesung von トく占 ist gängig) *nengoro ni* ["fürsorglich"] *gobodai o inoritatematsurubeshi* 然則偏ト閑居之地形懇可奉祈御菩提; Var. [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 943. *Mai*-Texte bringen einerseits das Verb *shimesu* wie der Schultext, zum anderen jedoch das *nengoro ni* wie das *Genpei seisui*: *kankyo no chisho o shime-shitsutsu gobodai o nengoro ni toburaimōsubeki koto* 可んきよ[閑居]のち志よ[地所]を志めし徒、御本多いを懇ろ尔とふらひ申へき事; "Naozane okurijō" und "Tsunemori henjō" Var. [1] 1979: 156; Var. [2] 1974: 215.

ni / -ku *mōshi* / morasazu *gohirō arubekusōrō* / -ki mono nari. 以_レ此趣_レ¹¹⁷可_レ然不_レ漏可_レ有_レ御披露_レ者也

[17] 誠惶誠恐謹言 //セいく王う勢いきう¹¹⁸徒川志んてまう須// *seikō seikyō tsutsu-shinde mōsu* / seikyō seikō kingen. 誠恐誠惶謹言

[18] 寿永三年二月八日 //志ゆえい三年二月八日// *Juei san nen, ni gatsu yō ka* 寿永三年二月八日

[19] 丹治直実 //多んちな越ざ祢// *Tanji Naozane* 丹治直実

[20] 進上伊賀の平内左衛門尉殿 //志ん上い可_レ乃平ないざへ毛ん乃志_レう殿// *shinjō Iga no Heinai Saemon no jō dono* 進上 伊賀平内佐衛門尉殿

4.2.1.2 Integrale Übersetzung des Anschreibens¹¹⁹

[1a] *Naozane* sagt / [*Ich*] sage aus in Worten innerer Anspannung: [1b] *Nun* / - , wider Erwarten bin [ich] auf Euren [kleinen] Herrn getroffen! Geraten in Schlachten wie die der Könige von Wú gegen Gōu Jiàn [den Führer aus Yuè],¹²⁰ und gleich dem Zorn, den der Himmlische Souverän von Qín und Dān¹²¹ aus Yān [gegeneinander hegten], so hegten [wir ihn, den Grimm].

[2] Geradewegs in dem Moment, in dem [ich] – ob den Ausgang zwischen Sieg und Niederlage schon zu [meinen Gunsten] zu entscheiden gesucht – geschwind vergaß, daß [mein Gegenüber] ein Feind sei, stand [ich] kurzerhand an, allen Mut und alle

117 Leicht interlinear gesetztes を.

118 Heutiger Formant *o* in *kyō* wird hier wie in [20] (ぢう) mit *-iu* (*jō*) wiedergegeben. Laut-Tendenz mit Neigung zu Formant *u* in der sozialen Sphäre / Region und in der Phase der Verschriftlichung wird hier wahrscheinlich.

119 Unterstrichen sind auch hier wieder die im Rezitationstext stehenden, kursiv gezeichnet sind die im didaktischen Text stehenden Teile.

120 Gōu Jiàn 勾踐 (ca. –456 v. u. Zt.), König von Yuè 越, besiegte am Ende die Truppen des Fū Chāi 夫差 (ca. –473 v. u. Zt.), des Königs von Wú 吳; nachdem bereits dessen Vater (Hé Lú, j. Kō Ryo 闔閭, ca. –496 v. u. Zt.) von Gōu in den Tod getrieben worden sein soll.

121 ?–226 vor unserer Zeitrechnung. Die Nachkommen wurden von Han-Truppen vernichtet. Er strebte die Ermordung des “Ersten Souveräns” von Qín an, die fehlschlug und seinen Vater Xī 喜 zwang, Dān töten zu lassen. Dieser gibt hier den Prototyp eines Vaters, der seinen Sohn verliert; dessen Haupt jedoch er nicht behält oder zurückbekommt, vielmehr dem Rivalen im neu aufstrebenden Staat des eigenen Überlebens wegen eigenhändig opfert; *Shiji* 史記 (Fasz. 34; “Shijia” 世家 4, “Yān Zhàogōng” 燕召公). Über die letzten Handlungen des Königs von Yān heißt es gegen Ende u.a.: *zhān Dān yǐ xiàn Qín* 斬丹以獻秦; *Shiji* 1989 (SBBY, Bd. 15): 532b, Z. 1. Die Legendenbildung wie auch die Song-zeitlichen Schulbücher, deren Biographien um Dān ranken und die für den *Heike*-Stoff mehrfach bemerkt werden, verdienen im Hinblick auf die Rezeptionsgeschichte in der japanischen Didaktik eine weitere Prüfung, die wir an dieser Stelle nicht leisten können. Die Berichterstattung im *Shiji* reicht bereits, Anlehnungen an dessen Inhalt und Schriftbild etwa im *Genpei seisuiki* auszumachen.

Macht eines Kempen fahren zu lassen und wollte [ihm] hingegen Schutz gewähren. Eben da jedoch preschte, wie Wolken und Nebel¹²², eine Menge aus dem Rücken auf [uns] zu in einem Moment als Blüten zerstieben / *[so hurtig als] Blüten in diesem Moment nicht verstieben könnten*.

[3] Hätte Naozane den Genji jetzt auch den Rücken zugewandt und sich erstmalig den Heike zugeschlagen, blieben jene doch an Stärke groß, die Stärke dieser wäre gering geblieben.

[4] Doch [wacker wie der ruhmreiche Han-General] Fán Kuài, hatte [Naozane] weit- hin angestanden, die Kunst des Yǎng Yóu anzuwenden.¹²³

[5] Hier nun hinter Naozane, der immerhin aus Schicksal in ein Haus geboren ist, in dem Reiten und Bogenschießen gepflegt werden, der um den Westen der Kapitale gestürmt war das Banner der werten ingrimmigen Feinde folgsam zu machen / um-zukehren, der sich wie kein Zweiter *um die Bezwingung der Feinde* einen Ruf un- term Himmel erworben; hier nun also stürzten sie hervor wie die Mückenschwärme im Gewitter, wie – um den Streitwagen zu kippen – [Truppen aus] ‘Gottesanbete- rinnen’.

[6] Nicht aus voller Absicht den Bogen zu spannen, Pfeile fahren zu lassen, dann das Schwert zu zücken und das Schild aufzurichten, um dann doch den Kumpanen jenes Leben entreißen / *von den Kumpanen jenes Leben entreißen* und [also] den Ruf in den Wellen des westlichen Meeres davonschwimmen / *versenken* zu lassen, ließe das Ansehen der Häuser, anderer wie meiner selbst, kaum gewahrt:

[7] Inmitten ebendieser [Lage] schaute Naozane hinan zum ‘Fremdgewordenen Herzen’ dieses Herrn [Eures Filius]. Dann hieß es [aus seinem Munde], Sein Leben möge / *ginge* durch Naozane genommen werden / *verloren*,

[8] und Sein wert es Erwachen [skr. *bodhi*, das Wohl seiner geschiedenen Seele] möge durch denselben betrauert werden, so hat [er] inständig verlauten lassen. Und so empfing [ich] denn verbindlich, während [ich] dem Fluß [meiner] Tränen Einhalt geben mußte, unversehens [sein] wert es Haupt.

[9] Gram, ach, und Schmerzen; haben dieser Herr und Naozane einander eine dä- monisch-grollende / *schädlich*-[karmische] Bindung *gar?* Beklagtes! Traurigkeit!

122 Diese *Heike*-Metapher ist mehrdeutig. Wie in Satz 5 ist die Assoziation zu Insekten- schwärmen naheliegend und könnte recht eigentlich das gleichlautende, einige Tiere der Ordnung *Hemiptera* vage notierende *unka* 浮塵子 meinen, von denen die Spornzikade *Laodelphax striatellus* und einige andere Arten Reisparasiten sind.

123 I.e. der Bogenschütze Yǎng Yóujī (j. Yō Yūki 養由基). An die Stelle des chin. Heros wird andernorts ein jp. Vorbild gesetzt. Vgl. *Mai*-Texte: “Naozane okurijō” und “Tsune- mori henjō” Var. [1] 1979: 156. Hier wird – pseudochines. – *Chō Ryō* 長良 (ちやうり やう in Var. [2] 1974: 215) besungen. Als historisches Muster gilt der Hofaristokrat Fujiwara no Nagara (auch Nagayoshi) 藤原長良 (802–56), dessen Wirken insbes. für die Zeit unter Souverän Saga bezeugt ist. Er war Haupt des Hofmagazins und wurde noch Hofrat. Ihm sagt die Historiographie nach, gegen seine Brüder ungebrochene Zu- neigung gelebt zu haben, obzwar in Amtsernennungsfragen er gegen sie benachteiligt worden sei.

[10] Die Bindungen [des Schicksals, durch Karma] sind ausnehmend tief nistend, und also habe [ich] – erlaubt mir dies zu sagen – dem ingrimmigen Feind tödlichen Schaden zugefügt.

[11] Ist das [etwa] nicht / *Das ist nicht* ‘Karma aus Widrigkeit’? !¹²⁴

[12] Haben wir nicht doch / *Vielmehr noch wohl haben wir* einander die Bindung [zwischen] Geburt und Tod aufgetrennt? – um in einem Lotus gemeinsam aufzugehen!¹²⁵

[13] Sollte dies *nicht* umgekehrt dem Karma gar gemäß sein?

[14] Besetzt [od. diviniert] ihm, wenn es denn soweit ist / *Weist ihm also, wenn es denn so ist*, einen Flecken, wo [seine Überreste] in Ruhe sein können, und bitte trauert *bitte* um sein Erwachen [*i.e. bodhi*, das Wohl seiner Seele].

[15] Es ist dies ein Brief der [Weh]klage des Naozane, über dessen Wahrhaftigkeit gegen die Unlauterkeit bestimmt / *Geltung gegen die Unlauterkeit* in späteren Ohren wohl keinerlei Schatten liegen sollte!

[16] Diese Aussageinhalte mögen / *sollen* ebenso, *ohne ihnen etwas zu nehmen*, [dem Herrn] berichtet und expliziert werden.

[17] In aufrichtiger Furcht / *Ehrfurcht*, in aufrichtiger Ehrfurcht / *Furcht*, gesprochen in [ehrfürchtigen] Worten der Anspannung.

[18] 3. Jahr [der Ära] Glück in perpetuum, 2. Monat, 8. Tag [19] Tanji Naozane

[20] Nach oben gesandt dem Heinai zu Iga, Gardegeneral zur Linken,¹²⁶ [Seinen] Gemächern

4.2.2 Antwortschreiben des Tsunemori (*Tsunemori henjō* 経盛返状):

4.2.2.1 Integrale Variantenwiedergabe und Transkription

[1] 今月七日、摂州一の谷において討たる敦盛が首、並びに遺物、たしかに送り賜はり候ひをはん // 今月七日勢川志う一乃谷尔おゐてう多るゝあ川毛り可くびなら飛尔ゆい毛川多し可尔おくり給はり候ひおはん // *kongetsu nanuka Sesshū Ichinotani ni*

124 Ich meine, daß im Rezitationstext rhetorisch und noch voll im buddhistischen Mitklang auf schadenbringendes und zerstörendes Werk, das am Ende doch gute Einsicht und Umkehr auf den Weg der Rettung auslöst, abgehoben wird, während der didaktische Text dieses monastische Pensum der impliziten Wendung nicht mitmacht, sondern das ‘widrige Karma’ lediglich auf einer primären, negativen Notation verharren läßt. Vgl. unsere Anmerkung zu weiteren Textvarianten (Sätze 11–12) oben.

125 Hier gilt nach meiner Auffassung, daß der Rezitationstext die gesamte Aussage nur rhetorisch negierend einklammert, während der didaktische Text direkt mutmaßt, beide also darin münden, daß die Kontrahenten am Ende dem Kreislauf aus Leben und Tod entstehend dort eines werden, wo nichts davon mehr gelte.

126 Dies meint Hattori Ienaga 服部家長 (?–1185), den ehemaligen Vasall des Taira no Tomomori (知盛, 1151–85), der jetzt als Hausmann des Tsunemori das Schreiben erhält und etikettengemäß seinem Herrn vorzulegen hat.

oite utaruru¹²⁷ Atsumori ga kubi utarete, shigai narabi ni yuimotsu tashika ni okuri-
tamawarisōraiowannu.¹²⁸ 今月七日於_二撰州¹²⁹一谷_一被_レ討_二敦盛_一死骸并遺物送_二給畢_一

[2] そもそも花洛の故郷を出で、西海の波の上にただよひしよりこのかた、運命尽く
ることを思ふに、はじめておどろくべきにあらず // 楚毛_二く王らく乃こきやうを出
さい可い乃浪能うえ_二多_一よひしよ里こ乃可多うんめいつくることをおもふ_二尔者じ
めておどろく遍起_二尔あら須_一 // somosomo kaku [no] kokyō o ide¹³⁰, onoono saikai
no nami no ue / hajō ni tadayoishi / tadayowashi yori konokata unmei tsukuru koto
[o] hajimete omou ni hajimete odorokubeki ni arazu. 出_二花洛故郷_一各徒_二漂_一西海
波上_二已来盡_一運命_二事始而思_一非_二可_一驚

[3] また戦場に臨むうへ、なんぞふたたび帰らんことを思はんや // 又勢んちやう_二尔乃
楚_一むうえなん楚_二婦多_一びかへらんこと越おもはんや // mata senjō no ue ni nozomu
ue/mi, nanzo futatabi kaeran koto o omowan ya. 又望_二戦場_一上_二何二度思_一帰事_二哉_一

[4] 生者必滅は穢土のならひ、老少不定は人間のつねのとなり // 志やうしや飛川め
川ハゑど能ならひらうしうふぢやうハ人希_二ん乃つ祢乃こと那_一 // shōja hitsumetsu
[wa] edo¹³¹ no narai; rōshō fujō wa ningen no tsune no koto nari.¹³² 生者_二必滅穢土_一
之習老少不定者_二常事也_一

[5] しかりといへども、親となり、子となることは、前世の契り浅からず。釈尊すで
に御子羅睺羅尊者をかなしび給ふ // 志可りといへどもおやと那_二り子となることハぜ
ん勢_一乃ち起_二りあさから須_一志やく楚_二ん春_一でに御_二羅_一ごらん_二んじゃ_一を可_二なしび給ふ_一 //

127 Attributiver Teilsatz vor “Atsumori” in Satz 1 fehlt im *Enkeibon* und im *Genpei seisui*, hier scheint also der Präzeptor in Nähe unseres Vergleichstextes (der Rezitatoren des Y-Stranges) Anlehnung gefunden zu haben. Auch *unmei tsukuru koto* in Satz 2 verbindet unsere Texte gegen jene beiden; Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): 150; Var. [B] 1910 (*Genpei*), Fasz. 38: 944.

128 Das HV *-sōrō* ebenso noch lediglich im *Genpei seisui* (ebd.): 給候畢. Nach *yuimotsu* folgt dort “und anderes” (等), ebenso lediglich im *Enkeibon* (ebd.): ゆいもつとう.

129 I.e. Settsu 撰津.

130 Verb und dessen Umfeld auch so in anderen Varianten; anders die *Mai*-Texte: “nachdem aufgebrochen” (*uttatsushi* [= *uchitatsushi*] *yori* うつ多つしよ里...); Var. [1] 1979: 156; Var. [2] 1974: 215.

131 Opposition zur bekannten “Reinen Erde” (das Reine Land im Westen des buddh. Kosmos, *jōdo* 浄土).

132 Das *Enkeibon* (ebd.; *shōsha hissui wa mujō no kotowari*...: じやうしやひつすいはむじやうのことわり ゑしやぢやうり [i.e. 会者定離] は ゑどののならひ) entspricht auch hier wieder, auf den berühmten Beginn abhebend, dem *Genpei seisui* (ebd.; 盛者必衰者 無常之理也 老少前後者 穢土之習也) weitgehend, beide zeigen sich gegen unsere beiden Vorlagen untereinander affin. Dieser Befund scheint auch für die folgenden Sätze gültig. Die *Mai*-Texte übersetzen: *sakan naru mono no otorouru wa mujō no narai, aeru mono ni wakaruru koto wa mo edo no narai* 佐可んなる者のおと路うるハ無常農ならひあ遍る物_二尔別流事_一もゑとの習 (“*Naozane okurijō*” und “*Tsunemori henjō*” Var. [1] 1979 [mit der wiedergegebenen kl. Korr.] u. Var. [2] 1974).

shikari to iedomo, oya to nari, ko to naru koto [wa] zense no chigiri / keiyaku asakarazu, Shakuson sude ni / no onko Ragora Sonja [o] kanashib/mitamau. 雖_レ然_レ成_レ親_レ成_レ子_レ事_レ先_レ世_レ契_レ約_レ不_レ淺_レ積_レ尊_レ御_レ子_レ羅_レ睺_レ羅_レ尊_レ者_レ悲_レ給_レ

[6a] 応身の権化、なほもつてかくのごとし // 於うしん乃古_レん遣_レなを毛川てかくのごとし // [6b] いはんや底下薄地の凡夫においてをや // い王ん屋帝い可者くち能本_レん婦_レ尔おゐて於や // [6a] *ōjin [no] gonge nao motte kaku no gotoshi.* [6b] *iwan ya teika/ge hakuchi no bonbu ni oite oya.* [6a] 應身権化猶以如_レ斯 [6b] 況於_レ底下白地凡夫_レ哉

[7] しかるときんば、去んぬる七日、うち立ちし朝より、今日の夕べに至るまで、その面影いまだ身を離れず // 志可_レると起ん者_レさんぬる七日打多_レちしあし多_レ与_レり遣ふ乃ゆふ遍_レ尔い多_レるまでそ能おも可_レげいま多_レ身_レを者_レな礼_レ春 // *shikaru tokinba / shikareba, sannuru nanuka uchitachishi ashita yori kyō no yūbe ni itaru made sono omokage imada mi o hanarezu.* 然者去七日_レ從_レ打立朝_レ至_レ今日夕_レ迄其_レ佛未離身

[8] 燕来たりてさへづれども、その声を聞くことなし。雁飛んで帰れども、音信を通ぜず // つ者_レめ幾多_レりてさえつ連_レどもそのこゑを聞_レことなしかりとんでか遍_レ礼_レどもいん志_レんをつうぜ須_レ // *tsubame/sa¹³³ kitarite/tte saezuru to iedomo, sono koe kiku koto nashi; kari tsubasa o narabe, tonde/bikaeru to iedomo, inshin [o] tsūzezu.* 鸞来雖_レ轉_レ無_レ其聲聞_レ雁双_レ翅雖_レ飛_レ帰_レ不_レ通_レ音信_レ

[9] 必定討たるよし、承るといへども、いまだ実否を聞かざるのあひだ、いかなる風の便りにも、その音信を聞くやと // 飛川ぢやうう多累_レ与_レしう希給_レはるいへどもい_レま多_レ志_レ川婦_レをき可_レざる能_レあひ多_レい可_レなる可_レ勢_レ乃便_レ丹もそ農いん志_レんをきく屋と // *hitsujō utaruru no yoshi, tsutaeuketamawaru to iedomo, imada jippu o kikazaru [no] aida, ika naru / nanzo kaze no tayori ni mo sono inshin / otozure¹³⁴ kiku ya to / -kan.* 必定被_レ討_レ之由雖_レ伝承_レ未_レ聞_レ実_レ否_レ聞_レ何風便聞_レ其音信_レ

[10] 天にあふぎ、地に伏し、仏神に祈りたてまつる 感応をあひ待つところに、七か日のうちにかの死骸を見ることを得たり // 天尔あふぎち尔婦しふ川志_レん尔い乃_レり奉_レるかんおうをあいま川所尔七ヶ日農_レうちかの志_レ可_レひを見ること越え多_レり // *ten ni aogi, chi ni fushi, butsujin ni inori-/ kisei shitate matsuru/ti, kan'ō o aimatsu tokoro [ni], shichi ga nichi no uchi ni kano shigai o miru koto o etari.* 仰_レ天臥_レ地奉_レ祈_レ誓_レ仏神_レ相_レ待_レ感_レ應_レ處_レ七箇日_レ内得_レ見_レ彼_レ死骸_レ

133 Die Interlinearglosse gibt die Lesung *tsubasa* (Geflügel = Vögel). Ideographisch handelt es sich um den Phönix (*ran*). In anderen Schulheften offenbar *tsubame* (vgl. Var. [5] 1970 [NKT]: 164, 179). Die *Mai*-Texte geben: *tsubame* つはめ (Var. [1] 1979: 158; Var. [2] 1974: 216; Var. [3] 1978: 51). Hier und auch, wie der Schultext und die sogen. Lektüretexthe, in einem zusätzlichen Satzteil *tsubasa* (*Enkeibon*) bzw. *hane* 翅 (*Genpei seisui*). Traditionell gelten in China Schwalben als Vorbild des Phantasievogels. Der Präzeptor unserer späten Vorlage könnte mit dieser Abhebung die metaphorische Gleichsetzung den Adepten nahegelegt haben.

134 Im didaktischen Text logographisch 音信 und in der Glosse – anders als assimiliertes *inshin* (in Satz 8) – *otozure*. In *Mai* wird gerne mit Nasal (*otonzure*) rezitiert.

[11] これ、しかしながら仏天の与ふところなり //こ連志可しな可らぶ川天乃あ多
ふる所なり// *kore shikashinagara / sunawachi butten/sujin no atauru tokoro nari.*
是則与_二仏神_一所也|

[12] しかれば、内には信心いよいよ肝に銘じ、外には感涙ますます心をくさき袖を
ひたす //志可連者うち丹ハ志んじんいよゝゝきもにめいじ本可丹ハかん累いま
須ゝ心をく多起袖を飛多須// *shikareba / u aida uchi ni wa shinjin iyoioyo kimo ni*
meiji; hoka ni wa kanrui masumasu kore mashi[,] kokoro o kudaki / moyooshi, sode
o hitasu. 然間内信心弥銘_レ肝外感涙増之催_レ心浸_レ袖¹³⁵

[13] よつてふたたび帰る来たるがごとし //よ川て二多ゝび可遍りき多る可_二ごとし//
*yotte / tadashi, shōjite futatabi kaerikitaru ga gotoshi.*¹³⁶ 但生_レ而二度如_二帰来_一

[14] またこれ甦るにあひ同じ //又こ連与ミ可_二遍る_一尔あいお那じ// *mata kore*
sunawachi aiyoumigaeru ni aionaji. 又是即_二同_一相活_一

[15] そもそも貴辺の芳恩にあらずんば、いかでかこれを見ることを得んや //そ
毛ゝゝき遍る乃者う於ん尔あら春_二ん者_一い可で可こ連を見ること越えんや// *somo-*
*somo, kihen no hōon ni arazunba, ika de ka kore o miru koto o en ya.*¹³⁷ 抑非_二貴邊

芳恩_一|者争得_レ見_レ之哉
[16] [Passus fehlt im *Hyakunijūkubon*]¹³⁸ ichimon fūjin mina motte kore o sutsu,
iwan ya ondeki ni oite oya. 一門風塵_一皆以捨_レ之況於_二怨敵_一哉

135 Ähnlichkeiten (Aussagenfolge, gleichlautende Verba) untereinander sind größer als die-
jenigen zum *Enkeibon*: しかればすなはちうちにはしんりき [i.e. 神力, die gött-
lich-geistlichen Kräfte] ころをもよほし ほかにはんるいそでをひたす; Var.
[C] 1964 (*Enkeibon*): 151. Strukturell noch affin, doch weiter ab fällt das *Genpei sei-*
suiki: *uchi wa aishō hone o tesshi* [od. *kudaki*], *hoka wa kanrui sode o sosogu* [od.
hitasu] 内哀傷徹_レ骨 外感涙洒_レ袖; Var. [B] 1910 (*Genpei*): 944. Nahe erscheinen
die *Mai*: *uchi ni wa shinjin o itashi, soto ni wa kanrui sode o hitasu* うち尔ハ信心をい
多し外尔ハ可ん流い袖をひ多春...; Var. [1] 1979: 158; [2] 1974: 216.

136 Die sogen. Lektürestränge verbindet einander die Negation des Verbs *otoru* versus
unsere Vorlagen: Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): ebd. (よつてうまれきたれるにおとら
ず); Var. [B] 1910 (*Genpei*): ebd. (生而不_レ劣_二再来_一).

137 Bis auf *aimiru* 相見 identisch mit *Genpei seisui*. Das *Enkeibon* gibt *ikaga* anstelle *ika*
de ka: いかがこれをあひみることえむ (ebd.) mit Verlust der Fragepartikel. Vgl.
die Hybride dieser Diktion in den *Mai*: *kietsu no hōi naku shite wa ikaga sono sugata o*
futatabi min [auch *mim[u]*] 崑[=喜]悦の者うい [=芳意] なく志てはい可、其姿を
二度みん; Var. [1] 1979: 158; Var. [2] 1974: 216.

138 Fehlt auch in den *Mai*-Varianten, womöglich ein Hinweis auf deren Nähe zueinander.
Eine Anlehnung des didaktischen Textes an Lektürevarianten ist wahrscheinlich, da
dieser Passus hier wortnah erscheint, doch sind weitere Rezitationstexte noch daraufhin
zu prüfen. Vgl. unsere Sätze 16 und 17 mit den entsprechenden in Var. [C] 1964 (*Enkei-*
bon): 151 (*ichimon no fūjin mina motte kore o sutsu, iwan ya ondeki ni oite oya. wakan*
ryōgoku o toburai, kokon daidai o kaerimiru ni, imada sono rei o kikazu いちもんのふ
うぢんみなもつてこれをすつ いはむやをんできにおいてをや わかんのりやう
ごくをとぶらひ ここんだいだいをかへりみるに いまだそのれいをきかず); und
in Var. [B] 1910 (*Genpei*): 944 (*ichimon fūjin nao sute-shirozoki, iwan ya gunto onde-*
kinin ni oite oya. wakan ryōgoku o toburau [od. womöglich *tazunuru*] *no gi, kokon*

- [17] 古今いまだそのためしを聞かず // 古んいま多そ農多めしをき可須 // wakan ryōchō o tazunuru ni kokon imada sono tameshi / rei o kikazu. 尋_レ和漢兩朝_レ古今未_レ聞_レ其例_レ[-]
- [18] 貴恩の高きこと、須弥山すこぶる低し // きおん乃多可起こと志ゆミせん春こ婦_レる飛起し // kion [no] takaki koto,¹³⁹ Shumisen sukoburu hikishi. 貴恩高事須弥山頗下
- [19] 芳志の深きこと、滄溟海かへつて浅し // 者うし乃婦可起ことさうめい可い可遍川てあさし // hōshi/on [no] fukaki koto, sōmeikai kaette asashi. 芳恩深事蒼海還て浅
- [20] 進んでむくはんとすれば、過去遠々たり、退いて報ぜんとすれば、未来永永たり // 春_レんで無く王んとす連者_レく王こおん_レ多_レり志_レぞひて本_レうぜんとす禮者_レみ羅い屋_レう多_レり // susunde mukan to sureba kako on'on / kore o shūsuru ni mirai yōyō tari, shirizoite hōzen to sureba mirai yōyō / kako on'on tari. 進酬之未来永々退報然過去遠々
- [21a] 万端多しといへども筆紙に尽くしがたし bantan ōshi to iedomo, hisshi ni tsukushigatashi. 萬端雖_レ多難_レ盡_レ筆紙_レ [21b] しかしながらこれを察せよ // 志可しな可_レらこ連をさ川勢よ // shikashinagara kore o sasse yo / sassu [yō]¹⁴⁰. 併察_レ之 [21c] 恐々謹言 // きう_レ多_レ徒川志んで満ふ須 // kyōkyō tsutsushinde mōsu / kyōkō¹⁴¹ kingen. 恐惶謹言

sūdai no hō o kaerimizu, imada sono rei o kikazu 一門風塵猶捨退 況於軍徒怨敵人
乎 訪和漢兩國之儀 顧古今数代之法 未聞其例).

- 139 Am Beginn anders: おんしんかうにして; Var. [C] 1964 (*Enkeibon*): 151. 此恩深厚; Var. [B] 1910 (*Genpei*): 944f; beide gleichlautend. Darauf folgt in ersterem: しゆみすこぶるひきし さうかいかへりてあさし すすみてむくいんとほつすれば くわこをんをんたり しりぞきてほうぜむとほつすれば みらいやうやうたるものか. Im *Genpei seisui*: 須弥頗下 蒼海還浅 進酬自過去遠々 退難_レ報未来永々者歟 (ev. wie im *Enkeibon* gelesen; oder aber: *susumite mukuishi yori kako on on tari. shirizokite hōjigataku mirai yōyō taru mono ka*: “Nach Fortschritten vergolten ist Vergangenes äußerst fern, und ist im Zurückbleiben wohl wie schwerlich nur zu vergelten ewig das Kommende!”). Der *Mai*-Text klingt nur leicht anders als unsere Vergleichsbeispiele: kion [...] *sukoburu* vertauscht mit *Shumi no itadaki* und adverbial *hikyū shite* ersetzt adjetivisches *hikishi*: *Sumi sukoburu Shumi no itadaki hikyūshite [= hikiku shite] sōkai kaette asashi* すみ春古ふる志ゆミのい多きひ幾うして佐う可い可遍川てあさし. Und: *susum[u]de kore o hōzen to sureba kako on'on tari, shirizoki-kotaen to sureba mirai yōyō taru mono ka* すむて是を本う[報]せんと春れはく王こおん_レ多利志りそ起古多遍んと春れハ未来やう_レ永々_レ多る物可; Var. [1] 1979: 158; vgl. Var. [2] 1974: 216, hier ist etwa charakteristisch ein *shim[u]-zoki* しむぞき; < onbin in Wortmitte ri > m/n. Da *mirai yōyō* auch im *Soga monogatari*, Abschn. 11, deuten sich einmal mehr weitaus komplexere Rezeptionswege an.
- 140 Gemeint ist indes auch andernorts in didaktischen Texten gemäß Rezitationsmaterial vielmehr ein Imperativ wie *sasseyo*. Vgl. Var. [5] 1970 (NKT): 179.
- 141 Auch hier entspricht die phonetische Glosse des Schulbriefes, *kyōkyō*, nicht dem ideographischen Gehalt, erstere verweist vielmehr auf das an Gleichstehende und Geringere eingesetzte 恐々. Die ehrerbietige Ideographie liest sich *recte kyōkō*, welches jedoch als übertrieben gelten muß und lediglich aus Eifer, wie tatsächlich oft geschehen, so notiert werden kann.

[22] 寿永三年二月十四日 //志ゆえい三年二月十四日// *Juei sannen nigatsu jūyokka*
 寿永三年二月十四日

[23] 修理大夫経盛 //志ゆ里乃大夫つ祢毛り// *Shuri no daibu Tsunemori* 経盛

[24] 熊谷の次郎殿 返報 //く満可多乃次郎との 遍ん本う// *Kumagae [no] Jirō dono henpō*¹⁴² 熊谷次郎殿 -

4.2.2.2 Integrale Übersetzung der Antwort¹⁴³

[1] In diesem Monat, am siebenten Tag habe [ich] gewiß verbindlich empfangen [wie Ihr sie mir] gesandt habt: das Haupt, den Leichnam und die hinterlassene Habe [meines] bei Ichinotani in Settsu durch einen Streich gefallenen Atsumori, *der durch einen Streich fiel*.

[2] Nun, dieses darf, seit sie *allesamt* aus dem Blütenstädtchen, [unserer] alten Kapitale, ausgefahren sind, *bereits* eingedenk dessen, daß sie auf den Wellen des westlichen Meeres kreuz und quer trieben / *getrieben waren*, gar nicht neuerlich verwundern. [3] Wie kann es erst angehen in Anbetracht dessen, daß / *da* [Atsumori] sehenden Auges in auf das Schlachtfeld zog, zu denken, eine abermalige Wiederkehr sei möglich?

[4] Es ist Brauch auf [unserer] unreinen Erde, daß Geborene unweigerlich vergehen. Und es ist hier die Unbestimmtheit gewöhnlich, daß unter den Menschen die Jungen [womöglich schon sehr früh], die Alten [womöglich erst viel später als vermutet dahingehen].

[5] Allein, nicht seicht ist der Schwur / *das Gelöbnis* aus früherer Zeit zwischen dem Vater und dem Sohne, und also geruhte bereits Śākyamuni um seinen werten Sohn Rāhula zu trauern [als dieser vor Seinen Augen verstarb]. [6a] Sogar [Er] mithin, der ins Leibhafte kam und sich darein nur provisorisch anwandelte, [trauerte] ebenso. [6b] Wie erst ergeht es den kleinen Gemeinen [wie mir], die in der geringen liederlichen Heide [dieser Welt hausen]?

[7] Nun, es ist denn nun so / *so ist es denn*: vom Morgen des Abschieds am vergangenen siebten Tage bis zum heutigen Abend ist sein Gesichtsausdruck nicht aus seinem Leib gewichen.

[8] Die Schwalben / *Schwingen* waren eingekehrt zwar, doch ihre Stimmen hörte [ich] nicht, und die Gänse waren auf dem / *reiheten ihre Schwingen zum* Rückflug, und doch drang kein Ton als Zeichen einer Botschaft heran.

[9] [Ich] habe wohl etwas darüber vernommen; davon, daß er jedoch ganz bestimmt [vom Schwerte] erschlagen sei, dieses wahr sei oder nicht, war nicht zu hören, und da vernehme [ich] *von irgendwo* die Ankunft [Eurer] Botschaft wie von irgendwelchen Brisen getragen.

142 Im *Enkeibon* wird *onpenji* おんぺんじ notiert.

143 Unterstrichen sind die im Rezitationstext stehenden, kursiv gezeichnet sind die im didaktischen Text stehenden Teile.

[10] Schaute zum Himmel hinauf und warf mich auf die Erde mit Flehungen / *Ge-beten und Evokationen* gegen die Buddhas und Götter, während [ich deren] Einfühlung erwartete; innerhalb von sieben Tagen nun ist es [mir] vergönnt, des Leichnams ansichtig zu werden.

[11] Auf solche Weise geschah / *Es ist dies mithin* eine Gabe der Buddhas und ihrer Himmel / *der Götter*, [12] um deren wegen sich [mir] dies – innerweltlich – in die Leber einprägte [tief, unvergeßlich] und – außerweltlich – [mir] nurmehr die Tränen *sich mehrten und* diese mir das Herz zermürben / *erschüttern* sowie die Ärmel näs-sen.

[13] Also / *Gleichwohl* ist es, als sei [er] *lebend* wieder heimgekehrt, [14] ja gerade so *mithin*, als ob er *wieder* lebendig geworden sei. [15] Überhaupt, wie wäre mir dieser Anblick je vergönnt gewesen ohne Eure vornehm duftende Gnade!

[16] *Ein Hausportal wie der Staub vom Winde; allesamt [in Wirren] hinweggefeht, um wie viel mehr nun durch den ingrimmigen Feind!*

[17] Das ist in / *befragt man* Vergangenheit und Gegenwart *beider Morgen[höfe der Reiche der] Sanftheit [Japans] und des Han [Chinas]* unerhörtes Beispiel. [18] [Eure] vornehme Gnade ist so hoch, daß gegen sie noch der Berg Sumeru¹⁴⁴ sich winzig ausnimmt, [19] und [Eure vornehm] duftende Gesinnung / *Gnade* ist so tief, daß gegen sie das tiefdunkelblaue Meer noch seicht bleibt. [20] Fürbaß schreitend, erscheint herumgewandt die Vergangenheit weit weit / *in die Zukunft [schauend] wird dieses ewig-ewig belohnt*, und rückwärts schreitend in die Zukunft blickend scheint sie in ewig ewiger Ferne vergolten / *in die Vergangenheit [schauend] ist diese ferne-ferne entgolten*.

[21a] Alles [worüber Bericht zu geben wäre] läßt sich mit Pinsel und Papier kaum ausschöpfend notieren. [21b] Sehst [dieses] nach! [21c] In großer Ehrfurcht / *Ehr-furchtsvoll* in Worten innerer Anspannung gesprochen.

[22] Drittes Jahr [der Ära] Glück *in perpetuum*, 2. Monat, 14. Tag [23] ‘Großer [Hof]mann für Baumaßnahmen’ Tsunemori

[24] Kumagae Jirō [Seinen] Gemächern Nachricht geht retour

Bibliographisches Verzeichnis

1. Quellen-Editionen

Akagi Bunko bon Yoshitsune monogatari 赤木文庫本 義経物語

1974 *Kichō kotenseki sōkan* 貴重古典籍叢刊, Bd. 10. KADOKAWA Gen'yoshi 角川源義 u. MURAKAMI Manabu 村上学 (Hg.). Kadokawa Shoten 角川書店.

144 I.e. das montane Zentrum in der indisch-buddhistischen Kosmo-Ikonographie.

“Atsumori” 敦盛 [2]

1974 In: *Kōwaka bukyokushū* 幸若舞曲集, Bd. 2 (*Honbun* 本文) [Quellentexte im Abdruck]. SASANO Ken 笹野堅 (Hg.). Rinsen Shoten 臨川書店: 203–18.

“Atsumori” 敦盛 [3]

1978 In: *Kōwaka bukyokushū* 幸若舞曲集, Bd. 2. Hiroshima Joshi Daigaku 広島女子大学 (Hg.). Kokugo Kokubungaku Kenkyūshitsu 国語国文学研究室 / Keisuisha 溪水社: 31–55.

“Atsumori” 敦盛 [1]

1979 In: *Tenri Toshokan zenpon sōsho. Washo no bu* 天理図書館 善本叢書 和書之部, Bd. 47 (*Mai no hon. Bunrokubon, jō* 舞の本 文禄本 上): 134–63.

“Atsumori no saigo” 敦盛最期

1960 In: *Heike monogatari (ge)* 平家物語 下: 219–22.

Azuma kagami 吾妻鏡 (*zenpen* 前篇)

1964 *Shintei zōho Kokushi taiki* = SZKT 新訂増補國史大系, Bd. 32. Yoshikawa Kōbunkan 吉川弘文館.

Buch über die Ursachen und den Hervorgang von allem aus der ersten Ursache. Liber de causis et processu universitatis a prima causa

2006 [Albertus Magnus] Nach dem Text der Editio Coloniensis übersetzt und herausgegeben von Henryk ANZULEWICZ, Maria BURGER, Silvia DONATI, Ruth MEYER und Hannes MÖHLE. Hamburg: Felix Meiner (Philosophische Bibliothek, Bd. 580) [inklusive lateinischer Text].

Das Nibelungenlied

1961 Deutsche Klassiker des Mittelalters. Helmut DE BOOR (Hg., nach der Ausgabe von Karl BARTSCH). Wiesbaden: F. A. Brockhaus [Es handelt sich um die St. Galler Textvorlage *Der Nibelungen Not*].

Dàzhìdùlùn 大智度論 [j. *Daichidoron*]

1961 In: *Taishō shinshū daizōkyō* = TSD 大正新修大藏經, Bd. 25 (*Shakkyōron bu, jō* 釋經論部 上), Nr. 1509. TAKAKUSU Junjirō 高楠順次郎 (Hg.). Daizō Shuppan 大藏出版 (Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai 大正新修大藏經刊行會).

Der abenteuerliche Simplicissimus

1956 J.J. Christoph GRIMMELSHAUSEN. Vollständige Ausgabe. Nach den ersten Drucken des »Simplicissimus Teutsch« und der »Continuatio« von 1669 herausgegeben und mit einem Nachwort versehen von Alfred KELLETAT. Mit 22 Bildtafeln nach den Kupfern der Gesamtausgabe von 1683/84. München: Winkler Verlag.

Enkeibon Heike monogatari 延慶本平家物語

1964 Koten Kenkyūkai 古典研究会 (Hg. / Verlag) [sogen. *Koten Kenkyūkai kan eiinbon* 古典研究会刊影印本, ein Exemplar aus dem Daitōkyū Kinen Bunko 大東急記念文庫].

Fáhuā yìjì 法華義記

1966 In: TSD, Bd. 33 (*Kyōsobu* 經疏部 1), Nr. 1715. Daizō Shuppan (Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai).

Genpei seisuiki 源平盛衰記

1910 Kokumin Bunko Kankōkai 国民文庫刊行会 [Var. *Naikaku Bunko zō Keichō kokatsujibon* 内閣文庫蔵慶長古活字本].

[*Sankō*] *Genpei seisuiki* [参考]源平盛衰記

1982 *Kaitei Shiseki shūran bon* 改定史籍集覽本, Bde. 1–3. Rinsen Shoten.

Heike monogatari (jō) 平家物語 上

1959 *Nihon koten bungaku taikei* = NKBT 日本古典文學大系, Bd. 32. TAKAGI Ichinosuke 高木市之助 et al. (Hg.). Iwanami Shoten 岩波書店.

Heike monogatari (ge) 平家物語 下

1960 NKBT, Bd. 33. TAKAGI Ichinosuke et al. (Hg.). Iwanami Shoten.

Heike monogatari (ge) 平家物語 下

1981 *Shinchō Nihon koten shūsei* 新潮日本古典集成. Shinchōsha [insges. 3 Bde., 1979–81. Moderne Druckvariante aufgrund einer alten “Heftredaktion von 120 Rezitationsabschnitten” (*Hyakunijūkubon* 百二十句本) von Lauten-Rezitationstexten des Y-Stranges in der Parlamentsbibliothek, d.h. des sogen. *Danzetsu Heike*-Stranges der *Yasaka*-Strömung; *Kokuritsu Kokkai Toshokan bon fukusei Heike monogatari Hyakunijūkubon* 国立国会図書館本複製平家物語百二十句本. Koten Bunko 古典文庫 1968].

Hokke gengi 法華玄義 › Siehe *Miàofǎ liánhuājīng xuányì* 妙法蓮華經玄義 [1]–[3] [j. *Myōhō rengekyō gengi*].

Hōnen shōnin eden 法然上人絵伝

2002 ŌHASHI Shunnō 大橋俊雄 (Hg.). Iwanami Bunko 岩波文庫, Bde. *ao* 青 (33)–340-2; 340-3. Iwanami Shoten. S.a. COATES / ISHIZUKA (Übers.) 1925.

Hōnen shōnin gyōjō ezu 法然上人行状絵図 › Siehe *Hōnen shōnin eden*.

“[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani” 第八十九句 一の谷

1981 In: *Heike monogatari (ge)* 平家物語 下 (*Shinchō Nihon koten shūsei* 新潮日本古典集成): 100–17.

“Ikuta Atsumori” 生田敦盛

1963 In: *Yōkyōkushū (ge)* 謡曲集 下 (NKBT, Bd. 41). Iwanami Shoten: 238–43.

Keichō gonen Yasokaiban Wakan rōeishū 慶長五年耶蘇會板倭漢朗詠集

1964 Kyōto Daigaku Bungakubu Kokugogaku Kokubungaku Kenkyūshitsu 京都大學文学部國語學國文學研究室 (Hg.), Kyōto Daigaku Bungakukai 京都大學文學會.

“Ko-Atsumori” 小敦盛 [*Shibukawaban* 渋川版]

1958 In: *Otogizōshi* 御伽草子 (NKBT, Bd. 38). Iwanami Shoten: 229–40.

Kōwaka bukyōkushū 幸若舞曲集

1973 Bd. 1. (*Josetsu* 序説) [Einführender Kommentar]. SASANO Ken 笹野堅 (Hg.). Rinsen Shoten.

- 1974 Bd. 2 (Honbun 本文) [Quellentexte im Abdruck].
Kōwaka bukyokushū 幸若舞曲集
- 1978 2 Bde. Hiroshima Joshi Daigaku 広島女子大学 (Hg.). Kokugo Kokubungaku Kenkyūshitsu 国語国文学研究室 und Keisuisha 溪水社.
- Kurotani Shōnin gotōroku. Wago tōroku (ge)* 黒谷上人語燈録 和語灯録 下
 1870 Ryōe 了恵 (Hg.). Gohōkan 護法館 1870 (Meiji 14).
 Aufgefunden in: *Kokuritsu Kokkai Toshokan Dejitaru Korekushon* 国立国会図書館デジタルコレクション, info:ndljp/pid/820423; <http://dl.ndl.go.jp/info:ndljp/pid/820423>.
- Miāofǎ liánhuājīng* 妙法蓮華經 [j. *Myōhō rengekyō*; › s.a. *Saddharma puṇḍarīka sūtra*.]
 1960 In: TSD, Bd. 9 (*Hokkebu zen, Kegonbu, jō* 法華部全・華嚴部 上), Nr. 262. Daizō Shuppan (Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai).
- Miāofǎ liánhuājīng xuányì* 妙法蓮華經玄義 [1] [j. *Myōhō rengekyō gengi*]
 1963 In: TSD, Bd. 33 (*Kyōsobu* 經疏部 1), Nr. 1716. Daizō Shuppan (Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai).
- Miāofǎ liánhuājīng xuányì* 妙法蓮華經玄義 [2] [j. *Myōhō rengekyō gengi*]
 1988 In: *Kokuyaku Issaikyō* 國譯一切經 (*Kyōsobu* 經疏部 1), Daitō Shuppansha 大東出版社.
- Miāofǎ liánhuājīng xuányì* 妙法蓮華經玄義 [3] [j. *Myōhō rengekyō gengi*] Publ. als *Hokke gengi* 法華玄義
 2016 In: KANNO Hiroshi 菅野博史 (Hg.). *Dai san Bunmei sensho* 第三文明選書, Bde. 1–3. Seikyōsha 星共社.
- Móhē zhǐguān* 摩訶止觀 [2] [j. *Maka shikan*]
 1988 *Kokuyaku Issaikyō, shoshūbu* 國譯一切經 諸宗部, Bd. 3. Daitō Shuppansha 大東出版社 (3. rev. Auflg., ¹1939; grammatisch aufgelöst von TAMURA Noriumi 田村徳海). S.a. DONNER / STEVENSON (Übers.) 1993; SWANSON, Paul L. (Übers.) 2004.
- Móhē zhǐguān* 摩訶止觀 [1] [j. *Maka shikan*]
 1990 In: TSD, Bd. 46 (*Shoshūbu* 諸宗部 3), Nr. 1911. Daizō Shuppan (Taishō Shinshū Daizōkyō Kankōkai).
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [B] : Das ist hier “Kumagae chōjō” 熊谷諜状 und “Tsunemori henjō” 経盛返諜 [B]
 1910 In: *Genpei seisuiki* 源平盛衰記 (Kokumin Bunko Kankōkai 国民文庫刊行会) [Var. *Naikaku Bunko zō Keichō kokatsujibon* 内閣文庫蔵慶長古活字本], Fasz. 38: 943f.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [C] : Das ist hier “Kumagae ga jō” 熊谷がじやう und “Henjō” へんじやう [返状 od. 返諜] [C].
 1964 In: *Enkeibon Heike monogatari* 延慶本平家物語, Nr. 5-25: 148–51.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [6]
 1964 In: *Keichō gonen Yasokaiban Wakan rōeishū* 1964 [Druck von 1601].

- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [5]
 1970 In: *Nihon kyōkasho taikai (Ōrai hen. Rekishi)*: 163–65 [in *Kojōzoro-e*-Kopie von 1625, Kan’ei 寛永 2].
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [2]
 1974 In: “Atsumori” 敦盛 [2]: 214–16.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [3]
 1978 In: “Atsumori” 敦盛 [3]: 49–51.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [1]
 1979 In: “Atsumori” 敦盛 [1]: 156–58.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [A] : Das ist hier
 “Kumagae chōjō” 熊谷謙状 und “Tsunemori henjō” 経盛返謙
 1981 In: “[Dai hachijūkyū ku] Ichinotani” 第八十九句 一の谷, *Heike monogatari (ge)* 平家物語 下 (*Shinchō Nihon koten shūsei* 新潮日本古典集成): 100–17, 113–17. Basis: *Kokuritsu Kokkai Toshokan bon fukusei Heike monogatari Hyakunijūkubon* 国立国会図書館本複製平家物語百二十句本, Bd. 5. Koten Bunko 古典文庫 1968 (Bd. 156): 136–42.
- “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [4]
 1993 In: *Ōraimono taikai*, Bd. 43 (Faksimile ohne Pag.). In einem *Kojōzoro-e*-Druck aus Edo (Drucker: Chōhē 長兵衛); etwa Mitte des 17. Jh.s.
- Nihon kyōkasho taikai* 日本教科書大系 [= NKT] (*Ōrai hen. Rekishi* 往来編 歴史)
 1970 ISHIKAWA Matsutarō 石川松太郎 (Hg.). Kōdansha 講談社.
- Ōraimono taikai* 往来物大系 [= ŌT]
 1993 Bd. 43. ISHIKAWA Matsutarō (Hg.). Ōzorasha 大空社.
- Saddharmapundarikāsūtram. Sanskrit Lotus Sutra manuscript from Cambridge University Library (Add. 1684): romanized text*
 2010 KOTSUKI Haruaki 小槻晴明 (Hg.). Sōka Gakkai (Lotus Sutra manuscript series, Bd. 10) [*Kenburijji Daigaku Toshokan shozō bonbun Hokkekyō shahon* ケンブリッジ大学図書館所蔵梵文法華經写本 (Add.1684): ローマ字版 *rōmajiban*].
- Shiji* 史記
 1989 *Sibù bèiyào* = SBBY, Bd. 15. Běijīng: Zhōnghuá Shūjú 中華書局.
- Tenri Toshokan zenpon sōsho. Washo no bu* 天理図書館 善本叢書 和書之部
 1979a Bd. 47 (*Mai no hon. Bunrokubon, jō* 舞の本 文禄本 上). NOMA Mitsutatsu 野間光辰 et al. (Hg.). Yagi Shoten 八木書店.
- Tenri Toshokan zenpon sōsho. Washo no bu* 天理図書館 善本叢書 和書之部
 1979b Bd. 48 (*Mai no hon. Bunrokubon, ge* 舞の本 文禄本 下). NOMA Mitsutatsu et al. (Hg.). Yagi Shoten.
- “Tsunemori henjō” 経盛返状 › Siehe “Naozane okurijō” [...].
- Ukiyoburo* 浮世風呂
 1957 NKBT, Bd. 63. NAKAMURA Michio 中村通夫 (Hg.), Iwanami Shoten.
- Zhǐguān fǔxíng zhuān hóngjué* [j. *Shikan bugyō den guketsu*] 止観輔行伝弘決
 1990 TSD, Bd. 46 (*Shoshūbu* 諸宗部 3). Nr. 1912.

Zhuāngzǐ 莊子

1989 In: SBBY, Bd. 53. Běijīng: Zhōnghuá Shūjú. S.a. WILHELM (Übers.).

2. Literatur und Übersetzungen

A Dictionary of Chinese Buddhist Terms. With Sanskrit and English Equivalents and a Sanskrit-Pali Index

1937 William Edward SOOTHILL, Lewis HODOUS (comp.). Delhi, Varanasi et al.: Motilal Banarsidass.

AISCHYLOS

1966 *Tragödien und Fragmente*. Übersetzt und mit Erläuterungen sowie einem Essay "Zum Verständnis der Werke". Hg. v. Oskar WERNER (Rowohlt's Klassiker der Literatur und der Wissenschaft. Griechische Literatur, Bd. 7). Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

ALBERT, Hans

1973 *Theologische Holzwege. Gerhard Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft*. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).

BORDT, Michael SJ

1998 *Lysis. Übersetzung und Kommentar* (Platon: Werke, Bd. V 4). Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.

[VON] BORSIG, Margareta (Übers.)

1993 *Lotos-Sūtra. Sūtra von der Lotosblume des wunderbaren Gesetzes*. Nach dem chinesischen Text von Kumarajiva ins Deutsche übersetzt und eingeleitet. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

BUSHELLE, Ethan David

2015 *The Joy of the Dharma: Esoteric Buddhism and the Early Medieval Transformation of Japanese Literature*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University.

COATES, Harper Havelock / ISHIZUKA, Ryugaku (Übers.)

1925 *Honen the Buddhist Saint: His Life and Teaching. Compiled by Imperial Order*. Translation, historical introduction, explanatory and critical notes. Kyoto: Chion'in 知恩院. Auch Tokyo: Kōdōkaku 弘道閣 1930.

DONATH-WIEGAND, Margarete

1963 *Zur literarhistorischen Stellung des Ukiyoburo von Shikitei Samba* (Studien zur Japanologie, Bd. 5). Wiesbaden: Harrassowitz.

DONNER, Neal / STEVENSON, Daniel B. (Übers.)

1993 *The Great Calming and Contemplation: A Study and Annotated Translation of the First Chapter of Chih-i's Mo-ho Chih-kuan* (Classics in East Asian Buddhism). University of Hawai'i Press.

EHMCKE, Franziska / REESE, Heinz-Dieter (Hg.)

2000 *Von Helden, Mönchen und schönen Frauen. Die Welt des japanischen Heike-Epos*. Köln et al.: Böhlau Verlag.

- GADAMER, Hans-Georg
 1986 *Hermeneutik: Wahrheit und Methode*, Bde. I u. II (Gesammelte Werke, Bde. 1–2). Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- GRONER, Paul
 1995 “A Medieval Japanese Reading of the *Mo-ho chih-kuan*. Placing the *Kan-ko ruiju* in Historical Context”, *Japanese Journal of Religious Studies* 22.1-2: 49–81.
 1989 “The Lotus Sutra and Saichō’s Interpretation of the Realization of Buddhahood with This Very Body”, TANABE / TANABE (Hg.) 1989: 53–74.
- HURVITZ, Leon (Übers.)
 1976 *Scripture of the Lotus Blossom of the Fine Dharma. Translated from the Chinese of Kumārajīva*. New York: Columbia University Press.
- HURVITZ, Leon
 1980 *Chih-i (538–597): An Introduction to the Life and Ideas of a Chinese Buddhist Monk* (Mélange chinois et bouddhiques, Bd. 12; 1960–1962). Bruxelles: Institut belge des hautes études chinoises.
- Iwanami bukkyō jiten* 岩波仏教辞典
 1989 NAKAMURA Hajime 中村元, FUKUNAGA Mitsuji 福永光司, TAMURA Yoshirō 田村芳朗, KONNO Tōru 今野達 (Hg.). Iwanami Shoten.
- JONAS, Hans
 2017 *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.
- KAHN, Charles H.
 2001 *Pythagoras and the Pythagoreans. A Brief History*. Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Company.
- KANTOR, Hans-Rudolf
 2002 “Contemplation: Practice, Doctrine and Wisdom in the Teaching of Zhiyi (538–597)”, *Inter-Religio* 42 (Winter): 21–37.
- KRACHT, Klaus
 1986 *Studien zur Geschichte des Denkens im Japan des 17. bis 19. Jahrhunderts. Chu-Hsi-konfuzianische Geist-Diskurse* (Veröffentlichungen des Ostasien-Instituts der Ruhr-Universität Bochum, Bd. 31). Wiesbaden: Harrassowitz.
 1997 “Zum Verständnis der ‘Nishida-Philosophie’ unter dem Aspekt des Verhältnisses von Form und Inhalt”, *JH* 1: 199–217.
- Kyōto Shiritsu Geijutsu Daigaku Nihon Dentō Ongaku Kenkyū Sentā 京都市立芸術大学日本伝統音楽研究センター (Hg.)
 2009a *Heisei nijū nendo daiyonkai kōkai kōza: “Kōwakamai ni nō no genryū o miru – chūsei geinō no denshō to fukugen ‘Atsumori’”* 平成20年度第4回公開講座「幸若舞に能の源流を見る – 中世芸能の伝承と復元〈敦盛〉」 – Wie Herausgeber. [Beiträge von FUJITA Takanori 藤田隆則, KOBAYASHI Kenji 小林健二, IEZUKA Tomoko 家塚智子]
 2009b [Kuni shitei jūyō mukei minzoku bunkazai: Kōwakamai 国指定重要無形民俗文化財 幸若舞] ‘Ataka’, ‘Atsumori’ 〈安宅〉・〈敦盛〉. – *Heisei nijū*

- nendo daiyonkai kōkai kōza*: “*Kōwakamai ni nō no genryū o miru*” ni *okeru jōen* 平成 20 年度第 4 回公開講座「幸若舞に能の源流を見る」における上演 –. Wie Herausgeber.
- Kurashi ni ikiru bukkōjō jiten* 暮らしに生きる仏教語辞典
1993 YAMASHITA Tamiki 山下民城 (Hg.). Kokusho Kankōkai 国書刊行会.
- LAUBE, Johannes
1979 “Die Interpretation des Kyogyoshinsho Shinrans durch Hajime Tanabe”, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* [Münster] 65.4: 277–93.
- LENEL, Claudia
1983 *Lotosblüten im Sumpf. Überlieferung der wunderbar gütigen Menschen. Aus dem japanischen Jōdo-Shin-Buddhismus* (Herderbücherei ‘Texte zum Nachdenken’, hg. v. Gertrude und Thomas SARTORY, Bd. 1048), Freiburg im Breisgau et al.: Herder.
- LEGGE, James (Übers.)
1891 “The Writings of Chuang Tzu”, Max MÜLLER (Hg.), *The Texts of Taoism* (The Sacred Books of China, vol. XXXIX and XL). Oxford: Clarendon Press.
- MCCULLOUGH, Helen Craig (Übers.)
1988 *The Tale of the Heike*. Stanford, California: Stanford University Press.
- MILNE, E. A.
1948 *Kinematic Relativity*. Oxford: Clarendon Press.
1952 *Modern Cosmology and the Christian Idea of God*. Oxford: Clarendon Press.
- MISUMI Yōichi 三角洋一
1995 “Iwayuru kyōgenkigyo-kan ni tsuite” いわゆる狂言綺語観について, WATANABE Yasuaki 渡部泰明 (Hg.), *Higi to shite no waka: kōi to ba* 秘儀としての和歌 — 行為と場 (*Nihon bungaku o yomikaeru* 日本文学を読みかえる, Bd. 4). Yūseidō 有精堂: 200–15. [Bereits in: *Wakan Hikaku Bungaku Gakkai* 和漢比較文学学会, *Shin kokinshū to kan-bungaku* 新古今集と漢文学 (*Wakan hikaku bungaku sōsho* 和漢比較文学叢書, Bd. 13). Kyūko Shoin 汲古書院 1992.]
- MORRIS, Ivan
1989 *Samurai oder von der Würde des Scheiterns. Tragische Helden in der Geschichte Japans*. Frankfurt a.M.: Insel.
- MÜLLER, Sven
2006 *Natürgemäße Ortsbewegung. Aristoteles’ Physik und ihre Rezeption bis Newton*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- NAKAI Shinkō 中井真孝
2005 *Hōnen eden o yomu* 法然絵伝を読む (*Bukkyō Daigaku ōryō bunka sōsho* 佛教大学鷹陵文化叢書, Bd. 12). Shibunkaku Shuppan 思文閣出版.
2013 *Hōnen Shōnin eden no kenkyū* 法然上人絵伝の研究. Shibunkaku Shuppan.

- ŌHASHI Ryōsuke
 1999 *Japan im interkulturellen Dialog*. München: iudicium.
³2014 *Die Philosophie der Kyōto-Schule. Texte und Einführung* (Welten der Philosophie, Bd. 3). Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- PAN Zheyi [PĀN Zhéyì] 潘哲毅
 2003 “Futatsu no shuhō: sōdaimyō soshite zeddaimyō” 二つの手法 – 相待妙そして絶待妙, *Bukkyō Daigaku Daigaku'in kiyō* 佛教大學大學院紀要 31: 43–51.
- PETZOLD, Bruno
 1982 *Die Quintessenz der T'ien-t'ai- (Tendai-) Lehre. Eine komparative Untersuchung* (Studien zur Japanologie, Bd. 15). Wiesbaden: Harrassowitz.
- PÖRTNER, Peter
 1990 *Nishida Kitarō's Zen no kenkyū* (“Über das Gute”) (MOAG, Bd. 110). Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.
- QUENZER, Jörg
 2000 “Vergänglichkeit und Karma. Zum buddhistischen Hintergrund des Heike-Epos”, EHMCKE u. REESE (Hg.) 2000: 33–59.
- QUERO-SÁNCHEZ, Andrés
 2008 “Sein als Absolutheit (esse als abegescheidenheit)”, *Meister-Eckhart Jahrbuch* 2: 189–218.
- REESE, Heinz-Dieter
 2000 “Fünf Erzählungen aus dem Heike-Epos”, EHMCKE u. REESE (Hg.) 2000: 153–71.
- REICHHOLF, Josef H.
 2004 *Der Tanz um das goldene Kalb. Der Ökokolonialismus Europas*. Berlin: Verlag Klaus Wagenbach.
- REPP, Martin
 2005 *Hōnens religiöses Denken. Eine Untersuchung zu Strukturen religiöser Erneuerung*. Wiesbaden: Harrassowitz.
- RICHTER, Steffi
 1994 *Ent-Zweiung. Wissenschaftliches Denken in Japan zwischen Tradition und Moderne*. Berlin: Akademie Verlag.
- RÜTTERMANN, Markus
 2013a “Der ‘Brief im Munde’ (Fukumijō) und der ‘Brief vom Hüftpaß’ (Koshigoejō)”, Michael KINSKI et al. (Hg.), *En 縁 – Nexus. Japanische Episoden übersetzt für die Ökumene*. Klaus Kracht zu Ehren aus Anlaß seiner Emeritierung. Wiesbaden: Harrassowitz: 19–44.
 2013b Chapter 5, “What does ‘Literature of Correspondence’ Mean? An Examination of the Japanese Genre Term ōraimono and its History”, Matthias HAYEK / Annick HORIUCHI (Hg.), *Listen, Copy, Read: Popular Learning in Early Modern Japan*. Leiden / Boston: Brill: 139–60.
 2015 “Von Koshoro an Oma. Anmerkungen zum Kindlichen an Gestalt und Funktion eines japanischsprachigen Briefleins aus Übersee (17. Jh.)”, Michael KINSKI, Harald SALOMON, Eike GROSSMANN (Hg.), *Kindheit in der*

japanischen Geschichte. Vorstellungen und Erfahrungen / Childhood in Japanese History. Concepts and Experiences. Wiesbaden: Harrassowitz: 191–213.

SAIKI Kazuma 斎木一馬

1973 “Shōryōji shōzō Kumagae Nyūdō ate Shōkū jihitsu shōjō ni tsuite” 清涼寺所藏熊谷入道宛証空自筆書状について, *Bukkyōshi kenkyū* 仏教史研究 7: 45–55.

SAYA Makito 佐谷 真木人

2002 *Heike monogatari kara jōruri e. Atsumori setsuwa no hen'yō* 平家物語から浄瑠璃へ 敦盛説話の変容. Keiō Gijuku Daigaku Shuppankai 慶應義塾大学出版会.

SCHAMONI, Wolfgang

2016 *Erinnerung und Selbstdarstellung: Autobiographisches Schreiben im Japan des 17. Jahrhunderts* (Izumi, Bd. 15). Wiesbaden: Harrassowitz.

SCHNEIDER, Roland

1968 *Kōwaka-mai. Sprache und Stil einer mittelalterlichen japanischen Rezitationskunst* (MOAG, Bd. 51). Hamburg: Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens.

2000 “Pinsel, Schwert und Mönchsgewand. Das Heike monogatari als literarisches Werk”, EHMCKE u. REESE (Hg.) 2000: 11–32.

SCHULZ, Walter

1963 *Das Problem der absoluten Reflexion*. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann (¹1962 in Festschrift für Gerhard KRÜGER).

SHIMIZU Masumi 清水眞澄

2009 *Genji shōgun shinwa no tanjō. Osou Yoshitsune, ubau Yoritomo* 源氏將軍神話の誕生 襲う義経、奪う頼朝 (NHK bukkusu ブックス 1129). Nihon Hōsō Shuppan Kyōkai 日本放送出版協会.

Sōgō bukkyō daijiten 総合仏教大辞典

1987 Bd. 3. Kyoto: Hōzōkan 法藏館.

STEGMAIER, Werner

2008 *Philosophie der Orientierung*. Berlin: De Gruyter.

SUZUKI, Daisetz T.

⁹1980 *Die große Befreiung: Einführung in den Zen-Buddhismus*. Bern et al.: O. W. Barth (*The Great Liberation – Introduction to Zen Buddhism*, 1934; dt. ¹1939).

SUZUKI Yasushi 鈴木 靖

1996 “‘En Tanshi’ kō” 「燕丹子」考, *Hōsei Daigaku Kyōyōbu kiyō* 法政大学教養部紀要 95: 165–76.

SWANSON, Paul L. (Übers.)

2004 *The Great Cessation and Contemplation (Mo-ho Chih-kuan, Chapter 1–6)*, CD-ROM. Tokyo: Kōsei Publishing Co.

TAKEUCHI Hiroyuki 竹内弘行

2008 *Jūhasshiryaku* 十八史略. Kōdansha 2008.

- TANABE, George J., Jr.; TANABE, Willa Jane (Hg.)
 1989 *The Lotus Sutra in Japanese Culture*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- THOMAS, Philipp
 2006 *Negative Identität und Lebenspraxis. Zur praktisch-philosophischen Rekonstruktion unverfügbarer Subjektivität* (Alber-Reihe Praktische Philosophie, Bd. 76). Freiburg / München: Verlag Karl Alber.
- THORNTON, Sybil
 1999 "The Tale of [The Battle of] Ōtō: The Japanese Epic and Religious Propaganda Traditions from the Ippen School of Pure Land Buddhism", George TANABE (Hg.), *Religions of Japan in Practice*. Princeton: Princeton University Press: 185–92.
- VÉRA, Augusto
 1872 *Problema dell'assoluto. Parte I*. Napoli: Stamperia della R. Università.
- WAKAMORI Tarō 和歌森太郎
 1966 *Yoshitsune to Nihonjin* 義経と日本人 (Kōdansha gendai shinsho 講談社現代新書, Bd. 94). Kōdansha.
- WALEY, Arthur
 1949 *The Life and Times of Po Chü-I, 772-846 A.D.* New York: Macmillan.
- WATSON, Burton
 1971 *Chinese Lyricism: Shih Poetry from the Second to the Twelfth Century*. New York: Columbia University Press.
- WEYDT, Günther
 1976 "Der Simplicissimus Teutsch", Landschaftsverband Westfalen-Lippe / Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster (Hg.), *Simplicius Simplicissimus. Grimmelshausen und seine Zeit*. Münster: Landschaftsverband Westfalen-Lippe / Westfälisches Landesmuseum für Kunst und Kulturgeschichte Münster in Zusammenarbeit mit dem Germanistischen Institut der Westfälischen Wilhelms-Universität: 85–90.
- WILHELM, Richard (Übers.)
 2011 *Dschung Dsi. Das wahre Buch vom südlichen Blütenland*. Köln: Anaconda [Erstmals Jena: Diederichs 1912; s.a. *Zhuāngzǐ* 莊子.]
- Wörterbuch der philosophischen Grundbegriffe*
 1910 Bd. 1 (A–K). Rudolf EISLER (Hg.). Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn.
- YAMAGAMI Seison 山上正尊
 2012 "Zettaishaku no kōsatsu" 絶対釈の考察, *Gyōshin gakuho* 行信学報 25: 121–38.

Abb.u.: “Naozane okurijō” 直実送状 und “Tsunemori henjō” 経盛返状 [4] aus *Ōrai-mono taikei*, Bd. 43 (Faksimile ohne Pag.). In einem *Kojōzoro*-Druck aus Edo (Drucker: Chōhē 長兵衛); etwa Mitte des 17. Jh.s.



Japonica Humboldtiana 20 (2018)

